Volumen 66 Fasciculus I 2000

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2000

Spedizione in abbonamento postale.
Legge 662/96 Art. 2 comma 20/C Filiale di Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^3)
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973^3)
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion ... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^2 repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies

LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
LTK[1-2-3]	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν 'Αθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θεῆων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν 'Αθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

K.-H. Uthemann

Severian von Gabala in Florilegien zum Bilderkult*

Seit Jahren wird in Vorbereitung einer kritischen Edition der Homilien Severians von Gabala[1], die in den Jahren 398/9 bis 404 n.Chr. in Konstantinopel gehalten wurden[2], intensiv Ausschau gehalten, ob sich auf Grund der orientalischen Übersetzungen[3] oder der indirekten Überlieferung in Katenen und Florilegien das ein oder andere Pseudo-Chrysostomicum für Severian so zurückgewinnen läßt, daß man nicht nur auf das berühmte Fingerspitzengefühl des Philologen angewiesen ist[4]. Zugleich besteht im Blick auf die constitutio textus ein großes Interesse an den verschiedenen Varianten, und zwar vor allem dann, wenn sich für diese ein terminus ante quem nachweisen läßt.

Seit den Untersuchungen von L. Wallach (1977) schien es, daß der Beitrag erfaßt war, den die Florilegien zum Bilderkult für die Severian-Forschung leisten können[5]. Doch 1996 kam es, ausgelöst durch

* Zu den benutzten Editionen und Sigeln sowie zur einzig mit der Jahreszahl zitierten Sekundärliteratur vgl. das Verzeichnis auf S. 45-47.

[1] Zum Projekt einer kritischen Edition im CPG vgl. C. Datema, "Towards a Critical Edition of the Greek Homilies of Severian of Gabala", OLP 19 (1988) 107-115. Zum Forschungsstand vgl. S. J. Voicu, "Sévérien de Gabala", DSp XIV,2 (1989) 752-763; K.-H. Uthemann (1995).

[2] Zu den Daten des Konstantinopler Aufenthalts vgl. K.-H. Uthemann (1995) 1487-1490. Zu seinem Todesdatum 405 oder 409 n.Chr. vgl. ebd. 1491.

[3] Diesem Projekt dient auch die von mir, R. F. Regtuit und J. M. Tevel besorgte Edition der *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae*, Volumen I, Turnhout 1994, in die auch einige Dubia Severiana aufgenommen wurden, um auf diese Weise in Erfahrung zu bringen, ob diese Texte in der christlichen Literatur des Nahen Ostens noch erhalten sind. Leider ist dieses Projekt an den Budgets der Bibliotheken gescheitert. Der 1994 im Manuskript fertiggestellte zweite Band wird nun für eine Veröffentlichung im CCSG vorbereitet.

[4] Im Ausgang von den für Severian vor allem durch frühe indirekte Überlieferung gesicherten Predigten hat man andere Homilien auf Grund stilistischer Eigenarten und gedanklicher Übereinstimmungen mit Severian in Verbindung gebracht. Doch sollte man bei der Anwendung dieser rein textinternen Kriterien bedenken, daß die betreffenden Phänomene sehr oft mit dem Zeitgeist zusammenhängen. Bei den Homilien Severians kommt hinzu, daß damals in Konstantinopel mehrere Prediger im selben Gottesdienst nacheinander sprachen, so daß, auch wenn keine bewußte Imitation vorliegt, gegenseitige Beeinflussung nicht auszuschließen ist.

[5] Zusammenfassend in meinem Beitrag von 1995, bes. Sp. 1497f.

OCP 66 (2000) 5-47

die Veröffentlichung eines Buchs zum Parisinus gr. 1115 (P)[6], zu einer kritischen Revision dieser Florilegien, die auch für die Severianforschung Neues zutage brachte. In Auseinandersetzung mit der vom Autor vertretenen Hypothese einer Priorität des Modells von P vor den Akten des Konzils von Nikaia (787 n.Chr.) habe ich die Florilegien nachkollationiert[7] und bin insbes. auch den Testimonien Severians nachgegangen. Es gelang mir dabei, für eine Homilie Severians zum ersten Mal den Nachweis ihrer Authentizität zu bringen[8], für zwei Predigten die Zuweisung an Severian eindeutiger zu sichern[9] und für sechs Texte[10] alte Lesarten für die constitutio textus zu gewinnen[11].

1. Der Beitrag der Testimonien aus Severian in Papst Hadrians I. Apologie des Konzils von Nikaia

In den Libri Carolini (LC)[12] greift Theodulf von Orléans[13] zwei Testimonien[14] an, die, wie er sagt, das Konzil von Nikaia 787 n.Chr. unter dem Namen des Johannes Chrysostomos zugunsten des Bilder-

---

[6] A. Alexakis (1996). Die These dieses Buches hat A. Alexakis schon seit 1992 in verschiedenen Artikeln vorgetragen. Für diesen Beitrag ist einzig jener aus dem Jahre 1994 wichtig.

[7] Vgl. außer den Beiträgen (1999a; b) auch den in Anm. 29 genannten.

[8] Vgl. S. 12f.; 17f.

[9] Vgl. zu CPG 4196 S. 28-32 und zu CPG 4209 S. 18-28.

[10] Von einem Testimonium aus einer siebten Homilie, nämlich aus CPG 4213, das in den Florilegien begegnet, die man mit aller Vorsicht dem Johannes von Damaskos zuschreiben kann, wurde in diesem Beitrag abgesehen, da die Frage der Überlieferungsgeschichte dieser Florilegien in diesem Beitrag nicht untersucht werden kann. Sie werden nur erwähnt, sofern sie Parallelen zu den Zitaten bieten, die man in den hier untersuchten Florilegien zum Bilderkult findet. Schließlich wurde weitgehend von jüngeren gegen die Ikonoklasten gerichteten Florilegien wie z.B. jenem des Patriarchen Nikephoros und des Niketas von Medikion sowie von Zitaten bei Theodor Studites abgesehen, da diese für die Rezeption Severians unbedeutend sind.

[11] Vgl. insbes. Anm. 66 zu CPG 4196; S. 19 mit 22f., 26f. zu CPG 4209; S. [39f.] zu CPG 4216.

[12] Zum Folgenden vgl. LC II, 19, S. 77f.

[13] Die LC sind zunächst das Werk dieses Theologen, wie A. Freeman in mehreren Studien gezeigt hat. Vgl. die knappe Zusammenfassung des Forschungsstands bei H. G. Thümmel (1997). Lesenswert bleibt K. Hampe, "Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicaenischen Synode gegen die Angriffe Karls des Großen", *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 21 (1896) 83-113.

[14] Es handelt sich um die Testimonium aus CPG 4209 und CPG 4216. Vgl. S. 18-28; 35-38.

kults zitiert hat. Doch findet man beide in den Akten von Nikaia einzig in der Synodica Papst Hadrians I. an Kaiser Konstantin VI. und Kaiserin Irene vom Jahre 785 (JE 2448), die auf der dritten Sitzung in einer Übersetzung ins Griechische verlesen wurde. Die LC behaupten zurecht, daß beide Testimonien nichts über eine religiöse Verehrung von Bildern aussagen[15], sondern einzig etwas über die Verehrung des Kaiserbildes im römischen Reich. Dieser Kaiserkult aber gründe in paganen römischen Auffassungen: "in (sententia[16] Iohannis) non illarum imaginum quaedam mentio sit, quae in basilicis esse consueverunt, sed illarum, quas gentili et superstitioso ritu Romanorum imperatores ostensabiliter ob sui favoris arrogantiam adorare censuerunt"[17]. Die LC beurteilen diesen Kaiserkult als ein Sakrileg, für das es in vorrömischer Zeit keine Parallele gebe[18]. Das pagane Rom ist für sie der Höhepunkt an Verrohung (crudelitas) und Götzenkult, wie sie unter Hinweis auf die Prophezeiungen des Daniel ausführen[19]. Man dürfe "in der heiligen Kirche solche Beispiele (exempla) wie jenes der Bilderverehrung im römischen Kaiserkult wegen ihres heidnischen Charakters nicht verwenden[20].

Den Grundgedanken beider Testimonien erfassen die LC korrekt: Eine Verunehrung des Kaiserbildes trifft an sich nicht das Bild, sondern die Person des Kaisers[21]. Sie ist m.a.W. ein crimen laesae maiestatis. Im Kontext der Diskussion des christlichen Bilderkults konnte man in dieser Aussage eine Parallele zu dem viel zitierten, aus plato-

---

[15] Dieses wird schon im Titel angekündigt: Quod sententia Iohannis Constantinopolitani episcopi, quam illi in testimonium adorandarum imaginum trahunt, non ad id, quod illi putant, pertinere dinoscitur (LC II, 19, S. 77,18-20). Vgl. auch den im Folgenden zu Anm. 17 zitierten Text, ferner S. 78,27: Quae sententia ... procul a negotio.

[16] Mit *sententia* fassen die LC beide in Anm. 14 genannten Zitate, wie sie in der Synodica Hadrians (JE 2448) aufeinander folgen, zusammen. Vgl. ebd., S. 77,21 mit S. 78,13. 26.

[17] LC II, 19, S. 77,24-26. Das Bildverständnis der LC kann hier nicht behandelt werden. Vgl. zum Kontext bes. die Aussage: "In basilicas sanctorum imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et venustatem parietum habere permittimus" (LC III, 16, S. 138,2-4) — "solum deum adorantes" (Praef., S. 6,1-4). Vgl. die Darstellung z.B. von S. Gero, "The Libri Carolini and the Image Controversy", *The Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 7-34.

[18] Ebd., S. 77,26-27: Quam quidem sacrilegam impietatem ita nullos antiquorum regum reperimus habuisse.

[19] Ebd., S. 77,28 - 78,8: (1) Dan. 2,31f.; (2) Dan. 7,3f.

[20] Ebd., S. 78,9-13.

[21] Ebd., S. 78,32-33: hoc dicere videatur, ut quisquis imperatoris imagini iniuriam inrogat, non imagini, sed eidem imperatori iniuriam inrogare credatur.

nischem Denken geborenen Axiom entdecken, das man gern mit den Worten des Basileios von Kaisareia wiedergegeben hat: ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει[22]. So tat es Papst Hadrian selbst 793 n.Chr. in seiner Reaktion auf die Franken[23]; so wird es die Synode von Paris im Jahre 825 n.Chr. tun[24]. Nun deuten die LC aber, um die Testimonien zu entwerten, einen Zweifel an der Authentizität der *sententia Iohannis* an: "si tamen eiusdem Iohannis est"[25]. Sie begründen dieses mit einem Hinweis auf stilistische Mängel: Den Zitaten fehle es an Redeschmuck (loquutionum falerae) und an der richtigen Wahl der Worte (verborum eruditio)[26], nämlich, wie das Folgende zeigt, der Vergleiche. Mit *verborum eruditio* ist vor allem die Tatsache gemeint, daß im zweiten Testimonium (aus CPG 4216) vom in der Schöpfungsordnung begründeten Dienst der Wolken, der Erde und des Meeres am Menschen als Bild Gottes gehandelt wird[27], um aufzuweisen, daß alles (in der Schöpfung) zugleich zur Verherrlichung Gottes und zum Nutzen des Menschen geschehe.

Nun hatten die Franken schon in der ersten Fassung des Capitulare, die Angilbert 792 n.Chr. nach Rom brachte, Einwände gegen das Axiom des Bilderkults vorgetragen, nämlich dagegen, daß die dem Bild erwiesene Ehre auf das Urbild, dessen Abbild das Bild ist, ziele: quod imaginis honor in primam formam transit[28]. Sie wandten sich damit, wie sie sagen, gegen eine Aussage in der dritten Sitzung von Nikaia. Gemeint ist die Synodica des Patriarchen Theodor von Jerusalem, in der das Axiom des Basileios zitiert wurde[29]. In seiner Ant-

---

[22] De spiritu sancto (CPG 2839), 18, hg. v. B. Pruche, SChr 17[bis], Paris 1968, 45, 19-20, S. 406; PG 32, 149 C 8-9.

[23] Ha. (I) 8, S. 17,9-19: Nach einem Hinweis auf die in Anm. 22 zitierte Aussage des Basileios führt Hadrian das Testimonium aus CPG 4209 unter dem Namen Severians an. Vgl. zu Anm. 31.

[24] L, S. 510,25 – 511,3: Nach den Testimonien aus CPG 4216 und 4209 wird das Zitat aus Basileios angeführt: "imaginis honor ad primam formam transit".

[25] LC II, 19, S. 78,13f.

[26] Ebd., S. 78,26-27.

[27] Ebd., S. 78,33 - 79,8.

[28] Ha. (I) 8, S. 17,7-8 mit der Korruptele *prima forma*; korrekt wiederholt in LC III, 16, S. 136,28f.

[29] Mansi XII, 1146 A 11-13 (An.: 1145 A 10-12). — Diese Synodica stieß auch deshalb auf die Kritik der Franken, weil sie in ihr ein Bekenntnis zum *filioque* vermißten: Ha. (I) 2, S. 11,8-11; LC III, 4, 113,25 - 114,3. Sie beziehen sich mit ihrer Kritik auf die Worte καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον τὸ ἀϊδίως ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον (Mansi XII, 1136 C 11-12). — Ha (I) 2 zitiert als Antwort aus der 764/5 n.Chr. nach Rom gesandten Synodica der drei Patriarchen des Ostens. Zum Verständnis der römischen Position, ins-

wort weist Papst Hadrian die Franken zum einen ohne Kommentar auf das Zeugnis des Basileios hin und zitiert zum anderen das erste Testimonium, das er in seiner Synodica vom Jahre 785 (JE 2448) noch dem Johannes Chrysostomos zugeschrieben hatte[30], unter dem Namen des Severian von Gabala mit dem aus der direkten Überlieferung des Textes bekannten Lemma[31].

Waren sich Hadrian und seine Mitarbeiter bewußt, hiermit die genannte Synodica zu korrigieren? Im sog. Hadrianum (JE 2483) vom Jahre 793 n.Chr. (Ha.) beziehen die Römer Stellung zur ersten Fassung des Capitulare und damit zur ersten Version jenes Textes, in dem wie in den LC die beiden in der Synodica von 785 (JE 2448) dem Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Testimonien zitiert werden[32]. Leider wissen wir heute nicht mehr, wie das Capitulare vom Jahre 792 n.Chr. hier genau argumentiert hat, ob es z.B. schon die *sententia Iohannis* aus der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448) enthielt, welche die LC anführen. Läßt sich aus der Antwort im sog. Hadrianum noch das ein oder andere aus dem Capitulare der Franken erschließen und so eine Antwort auf die Frage finden, ob in Ha. eine bewußte Korrektur vorliegt?

Hadrian weist zunächst darauf hin, daß in Nikaia "viele Aussagen des hl. Johannes von Konstantinopel zitiert worden seien[33]. Doch, so

---

bes. zur Frage, ob das in P überlieferte Florileg zum Hervorgang des Geistes im Symbol den Zusatz *filioque* verteidige, wie es A. Alexakis schon 1992 und wiederum 1996 zur Stützung seiner Hypothese einer Priorität von P vor den Akten von Nikaia behauptet hat, vgl. meinen Beitrag: Ein griechisches Florileg zur Verteidigung des *filioque* aus dem 7. Jahrhundert? Eine Bemerkung zum Parisinus graecus 1115 (erscheint voraussichtlich 1999 in BZ).

[30] Den ursprünglichen Wortlaut dieses Testimonium aus CPG 4209 überliefern die LC, ferner L, S. 510,32-37 (vgl. Anm. 24), die Collectio britannica (Cb: Codex British Mus. Add. 8873, f. 100^{rv}) und die kanonistische Sammlung im Vallicellianus Tom. XVIII, ff. 154^{v}-155^{r}. Zur griechischen Rückübersetzung des Konzils von Nikaia (H) und der an diese angepaßten Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius vgl. die Synopse auf S. 30f. sowie E. Lamberz (1997) 13-17.

[31] Ha (I) 8, S. 17,9-19.

[32] Ha. (II) 13, S. 47,6-9 zitiert den in Anm. 15 genannten Titel von LC II, 19.

[33] Diese Feststellung Hadrians trifft nicht zu. Sieht man von seiner Synodica mit den zwei genannten Pseudo-Chrysostomica (CPG 4209, 4216) ab, dann findet man in den Akten von Nikaia nur drei Zitate unter dem Namen des Chystostomos, von denen ein einziges authentisch ist (vgl. Anm. 68). Die beiden anderen sind Severiana (CPG 4192; 4209), und nur eines davon, nämlich jenes aus CPG 4192, erscheint im eigentlichen Florileg von Nikaia, dem Thema der vierten und fünften Sitzung.

fährt der im codex unicus[34] überlieferte Text fort, aus dem Capitulare lasse sich nicht entnehmen, welche Aussprache des Chrysostomos gemeint sei, die sich nicht auf den Bilderkult beziehe[35]. Sollte also in der ersten Fassung des Capitulare kein Testimonium zitiert worden sein? Wie ist dann aber der auf diese Feststellung folgende, mit einem begründenden *nam* eingeleitete Satz zu verstehen, mit dem Hadrian auf die römischen Synoden von 731 und 769 verweist? "Denn (*nam*)" auf diesen Konzilien sei "unter anderem eine Sentenz des hl. Johannes Chrysostomus" zitiert worden, die im Folgenden wiedergegeben wird. Es handelt sich um jenes Testimonium (aus CPG 4216), das die LC in der einen *sententia* des Johannes aus der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448) an zweiter Stelle anführen[36]. Hadrians Feststellung zum Inhalt des Capitulare und seine begründend eingeführte Berufung auf die Synoden seiner Vorgänger stehen unvermittelt nebeneinander. Sollte der codex unicus wie an so vielen Stellen auch hier korrupt sein? Statt des begründenden *nam* erwartet man eine adversative Konjunktion, sollte Hadrian hier ein Testimonium einführen, das die Franken nicht genannt hatten. Ist *nam* aber ursprünglich, dann scheint eine vermittelnde Aussage verlorengegangen zu sein. Doch wo die lacuna anzusetzen ist und ob es sich nur um eine einzige lacuna handelt, läßt sich nicht eindeutig sagen.

Denn zumindest zwei Probleme fallen auf: (1) *ex ipsa* (S. 47,11) ist nur sinnvoll, wenn im Vorhergehenden nicht wie im uns noch erhaltenen Text von *sententiae*, sondern von *sententia* die Rede gewesen ist. Die Franken haben nun aber, wie die LC bezeugen, die beiden Testimonien (aus CPG 4209 und 4216) als eine *sententia* aufgefaßt[37]. Sollte also vor *et qualis ex ipsa sit* ein Hinweis auf diese *sententia* gestanden haben und darauf, daß es sich bei dieser einen *sententia* um zwei verschiedene Testimonien oder Teile handelt? Dann wäre auch *siluerunt*, d.h. die emendatio des Herausgebers, im Rahmen einer abwehrenden Antwort eine akzeptable Lesart, auch wenn die Franken nicht sagen mußten, welcher Teil der *sententia* sich nicht auf den Bilderkult bezieht. Denn die ganze *sententia* und d.h. beide Testimonien bezeugen, wie es zumindest die in den LC vorgetragenen Argu-

---

[34] Vaticanus lat. 3827, ff. 13-34 (10. Jh.). Von diesem Text kennen wir zwei Abschriften des 16. bzw. 18. Jahrhunderts.

[35] Ha. (II) 13, S. 47,10-11.

[36] Ha. (II) 13, S. 47,11-17. Zum Wortlaut des Zitats aus CPG 4216 vgl. S. 36-38.

[37] Vgl. Anm. 16.

mentation betont, keinen für Christen verbindlichen religiösen Bilderkult.

(2) Doch warum liest man in der Handschrift *soluerunt*, nicht aber *siluerunt*? Liegt hier eine zweite Korruptele vor, nämlich ein Lesefehler, der dadurch bedingt ist, daß der erste Satz auf *siluerunt*, der zweite auf *soluerunt* endete? Wäre dieses der Fall, dann könnte das begründende *nam* durchaus zum ursprünglichen Wortlaut gehören, auch wenn nicht klar ist, was wohl der Inhalt des verlorengegangenen Texts gewesen ist. Mit *nam* beruft sich Hadrian auf die Akten der römischen Synode von 731[38] bzw. von 769[39] und zitiert überraschenderweise den zweiten Teil der *sententia Iohannis* aus den LC, auch wenn er kein Lemma nennt und jenen Satz wegläßt, mit dem in den LC das Argument mangelnder *verborum eruditio* und somit die Zweifel an der Authentizität des Testimonium begründet wurden: Im sog. Hadrianum liest man kein Wort darüber, daß Wolken, Erde und Meer zur Verherrlichung Gottes geschaffen sind und daß diese *gloria dei* durch deren Dienst am Menschen — durch den rechten Gebrauch des Menschen — verwirklicht wird[40].

Was Hadrian als Testimonium zitiert[41], unterscheidet sich auffällig vom Text der LC und vom Wortlaut seiner Synodica vom Jahre 785 (JE 2448), wie sie in der Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius vorliegt, die 873 n.Chr. mit einer Widmung an Papst Johannes VIII. abgeschlossen wurde (An.). Offensichtlich hatte Hadrian angesichts der Kritik des Capitulare im päpstlichen Scrinium nachforschen lassen. Doch welchen Text zitiert hier Hadrian? Welchen Text überliefern die LC? Die Franken kannten jene Kopie der Synodica Hadrians, die ihnen mit der ersten 788 n.Chr. in Rom angefertigten Übersetzung der Akten von Nikaia zugegangen war. Somit scheint die

---

[38] Dieses ist die erste römische Stellungnahme gegen den Ikonoklasmus. Zu dem unter dem Namen Papst Gregors II. überlieferten Brief an Patriarch Germanos I. (CPG 8006) vgl. S. 33 mit Anm. 115-116.

[39] Auf dieser Synode stand die Bilderfrage nicht zentral; doch bestätigte sie die Synode von 731 und nahm die an Papst Paul gesandte Synodica der drei Patriarchen des Ostens (Anm. 29) mit deren Florileg in ihre Akten auf. Zwei Fragmente hat L. Böhringer aus dem Codex Add. 16413 der British Library in der Festschrift für R. Kottje, hg. v. H. Mordek, *Aus Archiven und Bibliotheken*, Frankfurt a.M. - Bern u.a. 1992, 93-105 publiziert.

[40] Vgl. die synoptische Darstellung auf S. 36-38. Zur Bedeutung dieses Testimonium für die Hypothese von A. Alexakis vgl. das zu Anm. 155 Gesagte.

[41] Vgl. die Wiedergabe der Texte auf S. 24; 36-38.

Antwort eindeutig: Hadrian zitiert hier nicht seine eigene Synodica[42]. Dann aber stellt sich die Frage, ob Hadrian und seine Mitarbeiter das Zitat einbrachten, ohne sich dessen bewußt zu sein, daß es schon in der Synodica des Jahres 785 stand, *oder* ob die erste Fassung des Capitulare schon aus der genannten, in den Akten von Nikaia überlieferten Synodica zitierte und wegen der dort geäußerten Kritik in Rom eine Suchaktion im Scrinium ausgelöst hat. Im ersten Fall hätten die LC im Gegenzug zum Hadrianum den Wortlaut aus der genannten Synodica in den Akten von Nikaia aufgegriffen; im zweiten Fall würde der Wortlaut des Hadrianum eine Art implizite Korrektur am Capitulare darstellen. Für letzteres spricht die Tatsache, daß im sog. Hadrianum (JE 2483) der erste in der Synodica vom Jahre 785 (JE 2448) unter dem Namen des Johannes Chrysostomos zitierte Text (aus CPG 4209) nun seinem wirklichen Autor, Severian von Gabala, zugeschrieben wird[43]. Da Hadrian bei diesem Testimonium aus Severian im Unterschied zu einer Reihe anderer Zitate, unter anderem zum Testimonium aus CPG 4216, nicht sagt, daß dieses Testimonium schon auf den Synoden seiner Vorgänger vorgelegt worden sei, ist anzunehmen, daß seine Mitarbeiter die Predigt Severians in einer Handschrift in einer der Bibliotheken Roms entdeckt haben[44].

Bei dieser Suche hat man noch zwei andere Homilien dieses erfolgreichen Predigers und Zeitgenossen des Chrysostomos ausgegraben, die Hadrian für seine Antwort auf das Capitulare aufgegriffen hat. In der einen fand man einen Satz, der in seinem Gedanken mit dem Zitat aus CPG 4216 übereinstimmt, daß die Schöpfung im Dienst am Menschen, der nach Gottes Bild geschaffen wurde (Gen. 1,27), Gott ehrt, und zugleich im Sinn einer Synkrisis auf die Verehrung der Kaiserbilder verweist: In beiden Fällen wird in der Intention das Bild

---

[42] Voraussetzug für diese Behauptung ist, daß die in Anm. 30 genannte Collectio britannica für das Zitat aus CPG 4216 von Ha. abhängig ist. Vgl. dazu S. 43f.

[43] Vgl. die Synopse des Zitats aus CPG 4209 auf S. 20f.

[44] Zum kulturellen Hintergrund vgl. J.-M. Sansterre, "Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI[e] s. – fin du IX[e] s.)", I-II, *Académie Royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres*, Collection in - 8° - 2[e] série, T. LXVI, 1-2, Bruxelles 1983. Dem Gesagten widerspricht nicht, daß, wie die erste Übersetzung der Akten von Nikaia, aber auch andere Tatsachen zeigen, daß ein Zugang zu griechischen Quellen, der auf Kenntnis der griechischen Sprache und Theologie, überhaupt auf theologischem Sachverstand gegründet ist, in der Zeit Hadrians in Rom nicht zu erwarten war. Vgl. auch H. G. Thümmel (1997) 979f.

transzendiert[45]. Mit diesem Testimonium wehrt Hadrian die Kritik des Capitulare ab, das Konzil von Nikaia, genauer gesagt, wie Hadrian selbst ausführt, Patriarch Tarasios[46] habe unberechtigterweise aus Gen. 1,26-27 — "Creavit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam" — ein Argument für den Bilderkult abgeleitet[47]. In den LC begründet Theodulf von Orléans diese Kritik ausführlich: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen meint den "homo interior", die Seele mit "Vernunft, Wille und Gedächtnis", doch nicht die körperliche Gestalt: "si homo secundum corpoream speciem ad imaginem dei factus est, corporeus est deus". Nun gehe es aber beim Bilderkult um das körperlich Sichtbare, und in diesem Sinn sei der Mensch nicht Gottes Bild[48].

Die LC bezweifelten nicht nur die Authentizität des dem Chrysostomos zugeschriebenen Testimonium aus CPG 4216, sondern auch jenes Zitats aus der Homilie *De legislatore* (CPG 4192), das in der vierten Sitzung von Theodosios, dem Hegumenos des Andreas-Klosters auf der gleichnamigen Insel, vorgelesen worden war[49]: "non est credendum, ut a Iohanne viro eloquentissimo tale dictum sit prolatum, quod nec verbis sit expolitum nec sensu lucidum nec ulla ratione subnixum"[50]. Außerdem trage auch dieses Zitat, inhaltlich gesehen, zum Bilderkult nichts bei. Denn es zeige nur, daß der Autor ein Bild gesehen habe, auf dem ein Engel Barbaren verfolgt: "Vidisse se in pictura ... historiam ab artifice depictam"[51]. Leider ist die Begründung der ersten Fassung des Capitulare nicht bewahrt geblieben, und Hadrians Antwort[52] läßt keinen Rückschluß zu, ob schon in dieser die Authentizität des Testimonium angezweifelt wurde. Eines ist jedoch deutlich: Hadrian selbst führt in seiner Antwort an anderer

---

[45] Näheres zu dieser in der CPG nicht genannten Homilie Severians vgl. S. 17f. Zur zweiten Predigt, CPG 4196, vgl. S. 28-32.

[46] Ha. (I) 21, S. 25,4-12 zitiert aus der Widerlegung des Horos der Synode von Hiereia (754 n.Chr.) in der 6. Sitzung des Konzils: Mansi XIII, 214 E 5 - 216 B 7.

[47] Ha. (I) 21, S. 25,1-3.

[48] LC I, 7, S. 22,6 - 25,2, bes. 24,34-35. 45-46.

[49] Mansi XIII, 8 E 6 - 9 A 10. Zum genannten Kloster vgl. R. Janin, *Constantinople Byzantine* (Archives de l'Orient Chrétien 4), Paris 1950, 446; ders., "Autour du cap Acritas", EO 26 (1927) 296-298.

[50] LC III, 20, S. 144,5-7.

[51] LC III, 20, S. 144,1-24, bes. Z. 14-16. Die erste römische Übersetzung vom Jahre 788, auf die sich das Capitulare und die LC beziehen, hat "verjagen" (ἐλαύνειν) mit "verfolgen" (persequi) übersetzt. Vgl. dazu Anm. 117.

[52] Ha. (I) 44, S. 35,33 - 36,3.

Stelle das Zitat an[53]. Zum einen schreibt er es dort ausdrücklich dem Johannes Chrysostomos zu, und zum anderen berücksichtigt er dort eine Kritik, die jener gleicht, die in den LC begegnet: Johannes Chrysostomos zeige mit dieser Aussage, daß er eine *pictura sacrarum imaginum* zu schätzen wisse. Der Sache nach geht es in diesem Kapitel darum, ob man sich zur Begründung des Bilderkults auf Ps. 72,20 — "Domine, in civitate tua imaginem eorum (i.e. impiorum) ad nichilum rediges" — berufen darf, wie es in Nikaia geschehen ist[54]. Nun wird eben dieser umstrittene Psalmvers in diesem Testimonium aus CPG 4192 zitiert, und Hadrian fügt hier im Unterschied zur Art, wie er ansonsten Aussagen der Väter vorlegt, etwas hinzu, womit er die Aussage hervorhebt und sich zugleich für ihre Authentizität einsetzt: "Ecce lucidissime ostendit pater, quomodo intelligendum est"[55]. Dieses deutet m.E. darauf hin, daß schon die erste Fassung des Capitulare an dieser Stelle im wesentlichen die Kritik der LC vorgetragen hat.

Wie oben schon gesagt wurde, hatten die Mitarbeiter Hadrians noch eine dritte Homilie Severians entdeckt, die man gegen das Capitulare einsetzen konnte. Denn dort hatten die Franken diejenigen angegriffen, die "ihre Heilshoffnung auf die Bilder setzen" und sich dabei, wie es in der fünften Sitzung von Nikaia geschehen war[56], auf die eherne Schlange berufen, die Moses in der Wüste errichten ließ (Num. 21, 8-9): "Wie das Volk Israel durch das Schauen auf die eherne Schlange gerettet wurde, so werden wir zum Heil finden, wenn wir auf die Bilder der Heiligen schauen"[57]. Nun hatte aber Hadrian selbst in seiner Synodica vom Jahre 785 (JE 2448) mit Num. 21, 8-9 argumentiert, um den Bilderkult zu rechtfertigen, und sich im selben Sinn wie 787 n.Chr. das Konzil von Nikaia geäußert[58]. Wenn er sich nun gegen das Capitulare wendet, dann tut er dieses unter Berufung auf die römische Tradition. Er weist darauf hin, daß er den Synoden seiner Vorgänger (731 bzw. 769 n.Chr.) gefolgt sei, und er zitiert sie ge-

---

[53] Vgl. zum Folgenden Ha. (I) 42, S. 34,35 - 35,1. Im Kodex (Anm. 34) heißt es *sacrorum*.

[54] Ha. (I) 42, S. 34,30-33; LC II, 3, S. 64,28 - 65,37. Die Kritik bezieht sich auf Mansi XIII, 93 C 10-11, d.h. auf das Zitat aus Severians Text (93 C 7-11) in Papst Gregors II. Brief an Germanos I. (CPG 8006). Vgl. Anm. 116.

[55] Ha. (I) 42, S. 35,3-4.

[56] Mansi XIII, 168 C 3-7.

[57] Ha. (I) 26, S. 27,24-28; LC I,18, S. 42,41 - 43,2.

[58] Mansi XII, 1064 E 3 - 1065 A 10.

nau mit jenen Worten, die er selbst in seiner Synodica 785 n.Chr. benutzt hat[59]. Er fügt neben zwei Zitaten aus Augustinus einen längeren Abschnitt aus des Severians Homilie "Über das heilige Kreuz" hinzu. Doch zitiert er nicht den aus den Bilderreden des Johannes von Damaskos (CPG 8045)[60] und aus dem ikonodulen Florileg des Parisinus gr. 1115 (P)[61] bekannten Text aus einer Predigt zum Fest der Kreuzerhöhung (εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ σταυροῦ: CPG 4270)[62], sondern aus Severians Homilie "Über die eherne Schlange des Moses" (CPG 4196)[63]. Damit greift Hadrian, ohne es zu wissen, auf die Quelle zurück, aus der die Predigt zum Fest der Kreuzerhöhung geschöpft hat[64]. Für unsere Fragestellung kann es offen bleiben, ob es sich dabei um ein Selbstplagiat Severians[65] oder um ein Cento eines späteren Homileten handelt.

In einer Zeit, in der im Griechisch sprechenden Kulturkreis Severians Corpus schon lange unter die Pseudo-Chrysostomica geraten war, so daß Predigten, die in direkter Überlieferung den Namen Severians bewahrt haben, wohl kaum zum ursprünglichen Corpus gehören[66], zitiert Hadrian noch unter dem Namen des Severian und ent-

---

[59] Ha. (I) 26, S. 27,29 - 28,1.

[60] Dam. I, 58; II, 54; III, 52.

[61] Text 62 bzw. P90*: P f. 262[rv]. Zum Umfang des Florilegs und zur von A. Alexakis abweichenden Zählung der Testimonien vgl. K.-H. Uthemann (1999b) Anm. 7.

[62] Hg. v. J. Zellinger (1926), 129-137.

[63] PG 56, 499-516. Vgl. die synoptische Darstellung auf S. [20-24].

[64] Diese Homilie (CPG 4270) bietet "einen teils parallelen Text zu CPG 4196": K.-H. Uthemann (1995) 1497.

[65] So J. Zellinger (1926) 138.

[66] Wenige eindeutig Severian zugehörige Texte sind uns in direkter Überlieferung unter seinem Namen erhalten geblieben. Das Corpus ist gegen Ende des 6. Jahrhunderts unter die Pseudo-Chrysostomica geraten. Da die meisten der in zahlreichen Handschriften überlieferten Predigten in ihrem Stemma übereinstimmen, ist zu vermuten, daß sie alle auf ein und denselben Archetyp aus einer zentralen Bibliothek, d.h. wohl aus der Patriarchatsbibliothek von Konstantinopel zurückgehen, so daß die Veränderung der Zuschreibung an Johannes Chrysostomos nur ein einziges Mal, nämlich in dieser Bibliothek, geschehen ist. Dieser Archetyp ist entweder ein umfangreicher Kodex oder eine Collectio in mehreren Handschriften gewesen. Wenn der Name Severians in direkter Überlieferung auftaucht, dann ist darum zunächst anzunehmen, daß dieser Text nicht aus jenem Corpus stammt. Selbst die sechs Homilien auf Gen. 1 (CPG 4194) stellen keine Ausnahme dar. Denn man vergleiche dazu W. Lackner, *Codices Chrysostomi Graeci*, IV, Paris 1982, 74: "A librario ipso Iohanni Chrysostomo, manu posteriore Seueriano Gabalensi attribuuntur." Diese Korrektur ist angesichts der indirekten Überlieferung u.a. bei Kosmas Indikopleustes, Victor von Capua und in den Oktateuchkatenen nicht weiter erstaunlich. Dieser Arbeitshypothese des so umschriebenen einen Archetyps der Corpus-Überlieferung widerspricht

deckt hinter einem Chrysostomicum der griechischen Florilegien zum Bilderkult (CPG 4209) Severian als Autor. Es fällt auf, daß sich die Synode von Nikaia nicht auf Severian berufen hat[67] und daß sie dort, wo sie Johannes Chrysostomos zitieren will, mit einer einzigen Ausnahme[68] Texte aus Severian vorlegt[69].

2. Testimonien unter dem Namen Severians

Zur Zeit Hadrians besaß man in Rom zumindest eine Handschrift, in der Homilien Severians von Gabala noch unter dessen Namen überliefert wurden. Man schien dort nichts über seine Intrigen gegen Johannes Chrysostomos zu wissen, nichts über die Rolle, die er bei der Eichensynode (403 n.Chr.) gespielt hatte[70]. Denn Hadrian sieht in ihm einen Heiligen der Kirche: sanctus Severianus episcopus Gavalensis[71]. In diesem Lob Severians stimmt er auffälligerweise mit dem Heiligenkalender monophysitischer Kirchen überein[72].

---

nicht, daß man in Rom im 8. Jahrhundert zumindest noch eine Handschrift mit Predigten Severians besaß, die sich von einer Kopie ableitet, die vor der Zuweisung an Chrysostomos angefertigt wurde.

[67] Spekulativ scheint mir die Ansicht von P. C. Christou, "Testimonia neglected by the Seventh Ecumenical Council", *Annuarium Historiae Conciliorum* 20 (1988) 255f., Nikaia habe Severian bewußt wegen seiner "feindlichen Haltung gegen Johannes Chrysostomos" nicht zitiert. Sie setzt vor allem voraus, daß Nikaia die damaskenischen Florilegien in der Form, wie sie uns handschriftlich überliefert sind, kannte.

[68] Homilia in s. Meletium (CPG 4345), 1, PG 50, 516, 15-32. In Nikaia (Ni.) zitiert: Mansi XIII, 8 C 1 – D 7. In der von Tarasios verfaßten Widerlegung der Synode von Hiereia (754 n.Chr.) erwähnt: Mansi XIII, 268 E - 269 A. - Das Testimonium liest man auch in P ff. 251^{v}-252^{r} (Text 22 bzw. P53*); V f. 4^{rv} (V10); M ff. 228^{v}-229^{r} (M26); Dam. II, 62; Nikephoros' Refutatio, hg. v. J. M. Featherstone (1997) 98,2-10. Zum Zusammenhang von Ni. mit P vgl. K.-H. Uthemann (1999b).

[69] Vgl. Anm. 33.

[70] Vgl. die Zusammenfassung in meinem Beitrag von 1995 sowie das zu Johannes Chrysostomos in BBKL III (1992) 305-326 Gesagte.

[71] Ha. (I) 8, S. 17,13; (I) 26, S. 28,23 bzw. *sanctus Severianus Gavalensis episcopus*: Ha. (I) 21, S. 25,27.

[72] R. Basset (Hg.), Le synaxaire arabe jacobite (Rédaction copte), PO I,3, Turnhout 1980, 240-246 (26-32); G. Colin (Hg.), *Le synaxaire éthiopien. Mois de Maskaram*, PO 43,3, Turnhout 1986, 365-371 (47-53); ältere Edition: E. A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, I, Cambridge 1928, 23-27. Zur Interpretation dieser Quellen vgl. meinen Beitrag (1995) 1491.

2.1 *Eine Homilie über die Gottebenbildlichkeit des Menschen*

"Wie wir, wenn der Kaiser nicht anwesend ist, das Bild des Kaisers ehren, so ehrte auch die Schöpfung, da sie den Unsichtbaren nicht sieht, den, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist".

Τοῦ αὐτοῦ (scil. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου) εἰς τὸ κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν.	Item sancti Severiani Gavalensis episcopi de omelia, quae in sabbato dicta est *ad imaginem et similitudinem*, infra cetera:
Ὥσπερ ἡμεῖς, κἂν μὴ παρῇ βασιλεύς, τιμῶμεν τὴν εἰκόνα τοῦ βασιλέως, οὕτως καὶ ἡ κτίσις μὴ ὁρῶσα τὸν ἀόρατον, τὸν *κατ᾽ εἰκόνα* θεοῦ ἐτίμα.	Et sicut nos, si non adest imperator, honoramus imaginem imperatoris, sic et creatura et non videns[73] invisibilem, qui *ad imaginem* factus est, honorabat.

Mit dieser Aussage glaubte Hadrian die Kritik des Capitulare auffangen zu können. Im unmittelbaren Kontext der Predigt Severians geht es darum, daß Gott die ganze Schöpfung dem Menschen untergeordnet hat (πάντα ὑποτέτακται τῷ ἀνθρώπῳ). Nach dem Sündenfall des Menschen bedeutet diese Herrschaft Krieg (πολεμούμεθα ὑπὸ πάντων); doch vor dem Sündenfall herrschte Frieden zwischen Adam und den Geschöpfen. Die Tiere erkannten ihn als ihren Herrn an: Alle "schauten und ehrten das Bild Gottes". Und es folgt der eingangs zitierte Vergleich mit der Verehrung des Kaiserbildes[74].

Diese Homilie ist uns in drei griechischen Handschriften erhalten geblieben, von denen zwei nichts anderes als kleine Fragmente ein und desselben Kodex sind. Zu Anfang der Predigt gibt Severian eine Übersicht über sieben Themen, über die er vor kurzem (πρῴην) zu seinen Zuhörern gesprochen hat. Es ist nicht klar, ob er hier wiederholt, was er in jener neulich (πρῴην) gehaltenen Predigt über τὰ ἐν τῇ κτίσει θεωρήματα gesagt hat, die er wegen eines störenden Zwischenfalls — ἡ τῶν ὄχλων σύγχυσις, ἡ τῶν ὄχλων ἀνωμαλία — nicht abschließen konnte, oder ob er eine Predigtreihe, wie sie in der Fastenzeit

---

[73] Der Herausgeber konjiziert *videntem*. Auffällig ist, daß der Übersetzer das Partizip im adversativen Sinn aufgefaßt hat.

[74] Es kann hier nicht darum gehen, die Bedeutung des Kaiserbildes in der Spätantike aufzuweisen. Als Hinweis für einen ersten Zugang seien genannt: H. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, Paderborn 1934; A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt 1970; Th. Pekáry, "Das römische Kaiserbild in Staat, Kult und Gesellschaft", in: *Das römische Herrscherbild*, III. Abt., Band 5, Berlin 1985. Zur christlichen Rezeption vgl. die heute noch lesenswerte Studie von K. Setton: *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, London – New York 1941.

üblich war[75], nochmals kurz durchgeht, um dann bei seinem neuen Thema zu landen: Der Mensch ist der von Gott eingesetzte Herr der Schöpfung (Gen.1,28).

In der direkten Überlieferung ist diese Predigt ein Pseudo-Chrysostomicum, und schon die *Doctrina Patrum* (CPG 7781) wies sie dem Chrysostomos zu[76]. Auf Grund rein textinterner Kriterien wurde schon vermutet, daß sie von Severian verfaßt wurde[77]. In Zukunft wird man sie unter Hinweis auf das Hadrianum (JE 2483) ohne jeden Zweifel Severian zuschreiben dürfen[78].

2.2 *Ein Zitat aus Severians Homilie* De sigillis *(CPG 4209)*

Diese Homilie ist nicht nur auf Grund des Hadrianum (JE 2483), sondern auch wegen zwei Zitaten im Eranistes des Theodoret von Kyros (CPG 6217) für Severian gesichert[79]. Das Zeugnis Hadrians war seit L. Wallach (1977) in der Severianforschung bekannt; es hat neuerdings durch A. Alexakis' Rekonstruktion der Florilegien zum Bilderkult an Aktualität gewonnen. Denn 1994 hatte dieser behauptet: "there is no doubt that the source of this quotation in the *Hadrianum* was the florilegium preserved by three manuscripts (PVM)" (20), d.h. in jenem Archetyp des Parisinus, den er auf Grund der Florilegien M im Codex Mosquensis Musei Historici olim Bibliothecae Synodalis 265 (Vl. 197) und V im Codex Marcianus gr. 573 rekonstruieren will: Es handelt sich um ein "immenses Florileg" zum Bilderkult (F), das im Jahre 770 n.Chr. in Rom aus dem Dossier des päpstlichen Scrinium zusammengestellt worden sei. In unserem Zusammenhang

---

[75] Man vgl. Severians sechs Predigten zu Gen. 1 (CPG 4194) und jene zur Erschaffung der Seele Adams (CPG 4195). Doch will eine genaue Zuordnung zwischen diesen Homilien und der Einleitung zur Predigt über Gen. 1,26-27 bzw. genauer über Gen. 1,26-28 nicht gelingen.

[76] Doctrina 40, XIV, hg. v. F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münster i.W. 1907, 300, 17-23, ist ein Zitat aus dieser Homilie.

[77] K.-H. Uthemann (1995) 1501.

[78] E. Lamberz (1997) 16, Anm. 26, hatte vermutet, daß dieses Testimonium auch aus CPG 4216 stamme. Nach A. Alexakis (1994) 28 soll die erste Satzhälfte dem Brief des Anastasios von Antiochien an Symeon von Bostra (CPG 6955) und darum aus dem römischen Dossier, d.h. dem Archetyp von P (vgl. S. 18f.), "entnommen worden sein": Vgl. Text 53 bzw. P82*: P f. 261r; V13: V ff. 4^{v}-5^{r}; Mansi XIII, 56 E - 57 A; Dam. II 66; III 127.

[79] Vgl. (1) ebd., Florileg I, 7, hg. v. G. H. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus*, Oxford 1975, 94; (2) ebd., Florileg III, 65, 246. K.-H. Uthemann (1995) 1497.

kann es nicht darum gehen, diese Hypothese darzustellen und zu prüfen; dieses habe ich andernorts getan[80].

In seiner umfassenderen Darstellung von 1996 hat A. Alexakis die soeben zitierte These zum Zitat aus CPG 4209 stillschweigend zurückgenommen. Schon die Tatsache, daß es bei Hadrian dem Severian zugeschrieben wird, hätte ihn 1994 zu einem verhalteneren Urteil veranlassen müssen. Denn in allen Quellen, die für seine Rekonstruktion wichtig sind, läuft das Zitat wie allgemein in den Florilegien wider den Ikonoklasmus unter dem Namen des Johannes Chrysostomos[81]. Da ihm das in P und V ohne Lemma überlieferte Zitat aus CPG 4209[82] keine Anhaltspunkte bietet, um seine Hauptthese, die Priorität des Modells von P vor Nikaia (787 n.Chr.), zu verteidigen (1996, 211), vermutet er, daß das Testimonium in V, f. 17^v, noch seinem Florileg F am nächsten stehe[83] und der lateinischen Übersetzung, die für die römische Synode des Jahres 731 geschaffen wurde, als Grundlage gedient hat: "served as the basis for the Latin translation of the fragments in 731 at Rome" (213). Diese aber sei aus der Überlieferung des Libellus Parisiensis (L) zu erschließen.

Der Text der Florilegien unterscheidet sich deutlich von jenem der direkten Überlieferung der Homilie *De sigillis* (CPG 4209). Um die Darstellung zu vereinfachen, sollen zunächst alle griechisch überlieferten Texte außer der Rückübersetzung der Synodica Hadrians (JE 2448) und der lateinische Wortlaut aus dem Hadrianum synoptisch wiedergegeben werden. Die Zeilenzählung ist jene der Ausgabe von J.-P. Migne.

---

[80] Vgl. Anm. 7, ferner ZAC 3 (1999) 36-39.

[81] Sei es in V (f. 17^v [V44 bei A. Alexakis, in der Synopse auf S. 20f. mit dem Sigel V^2 bezeichnet]: hg. v. A. Alexakis [1994] 20), sei es in M (f. 228^v [M25 bei A. Alexakis, in der Synopse M^1] und f. 235^{rv} [M39 bei A. Alexakis, in der Synopse M^2]), sei es auf dem Konzil von Nikaia (von Tarasios zitiert: Mansi XIII, 325 D 10-12), sei es in Dam. II, 61 und der sog. Nouthesia (Anm. 144) und in den schon genannten Quellen, d.h. in der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448) und deren griechischer Rückübersetzung (Mansi XII, 1066 E 3 - 1067 A 1), im Libellus Parsisiensis vom Jahre 825 (L: S. 510,32-37), in den oben schon genannten LC II, 19, S. 78,15-19. Zu dem P und V gemeinsamen Text ohne Lemma vgl. Anm. 82.

[82] Text 28, von A. Alexakis als Zusatz zu P58* gezählt (P f. 252^r); V29 bei A. Alexakis, in der Synopse auf S. 20f. V^1 genannt: PG 63, 544, 9-15 οὐκ οἶδας - βασιλέα ἀνάγει. Das Testimonium beginnt normalereise mit 544,7 Ἔνδυμα.

[83] Daß die P und V gemeinsame Quelle β nicht A. Alexakis' F sein kann und daß insbes. V44 (V^2: vgl. Anm. 81) nicht aus diesem Florileg β stammen kann, habe ich in meinem Beitrag (1999b) gezeigt.

	Ed. B. de Montfaucon (CPG 4209): PG 63, 544, 7-15	M^1 M^2 V^2 (Dam. II,61)[a] nach M^2; Tarasios[b]		Hadrianum (JE 2483) (I) 8, S. 17,13-19 *nach* Codex Vat. (= V) (Coll. brit.[c])
		Τοῦ αὐτοῦ[d]		
	Εἰς τὰς σφραγῖδας τῶν βιβλίων κτλ.	M^2; V^2: εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ σπόρου.	M^1: ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς παραβολῆς τοῦ σπόρου.	Item Sancti Severiani episcopi Gavalensis de homelia, in qua demon- stravit scripturas per dominum explanatas *et* *cetera*.

		$M^{1.2}$; V^2:	
7 8 9	Ἔν- δυμα βασιλικὸν ἐὰν ὑβρίσῃς, οὐ τὸν ἐνδεδυμένον ὑβρί- ζεις;	Ἔν- δυμα βασιλικὸν ἐὰν ὑβρίσῃς, οὐ τὸν ἐνδεδυμένον ὑβρί- ζεις;	Vestem imperialem si iniuriaveris, numquid non[e] qui eam induit, iniurias?

		M^1; V^2 – M^2	P; V^1	
    10	Οὐκ οἶδας ὅτι, εἰ εἰκόνα βασιλέως τις ὑβρίσει, εἰς τὸ πρωτότυπον τῆς ἀξίας φέρει τὴν ὕβριν; Οὐκ οἶδας	Οὐκ οἶδας[f] ὅτι, ἐὰν εἰκόνα βασιλέως ὑβρίσῃς, εἰς τὸ[h] πρωτότυπον τῆς ἀξίας φέρεις[j] τὴν ὕβριν; Οὐκ οἶδας	Οὐκ οἶδας ὅτι, ἐὰν εἰκόνα τοῦ βασιλέως ὑβρίσῃς, εἰς τὸ πρωτότυπον τῆς ἀξίας φέρει τὴν ὕβριν; Οὐκ οἶδας	Nescis quoniam, si quis imaginem imperatoris iniuriaverit[g], in prime formam[i] dignitatis adfert iniuriam[k]? Nescis

		M^2	M^1; V^2	P; V^1	
11 12	ὅτι, ἐάν τις εἰκόνα τὴν ἀπὸ ξύλου ἢ[m] ἀνδριάντα χαλκοῦν κατασύρῃ	ὅτι, ἐάν τις εἰκόνα τὴν ἀπὸ ξύ- λου ἢ ἀνδριάντος κατασύρῃ	ὅτι, ἐὰν τὴν εἰκόνα τὴν ἀπὸ ξύλου ἢ ἀπὸ ἀνδριάν- τος χαλκοῦ κατασύρῃς[n],	ὅτι ἐὰν τὴν εἰκόνα τὴν ἀπὸ ξύλων κατασύρῃς	quoniam, si quis imaginem, quae[l] a ligno detrahit[o],

		M^1; V^2 – M^2	P; V^1	
   13	οὐχ ὡς εἰς ἄψυχον ὕλην τολμήσας οὕτω κρί- νεται, ἀλλ' ὡς κατὰ	οὐχ ὡς εἰς ἄψυχον ὕλην τολμήσας κρί- νεται[r], ἀλλ' ὡς κατὰ	οὐχ ὡς εἰς ἄψυχον ξύλην[p] τολμήσας κρί- νει, ἀλλ' ὡς κατὰ	non sicut inanima- ta materia[q] audens sic iudica- tur, sed sicut qui adversum

	M^2	M^1	V^2	P V^1	
βασιλέως χεῖρας ἐκτεί- νας ἀφανίζε-	βασιλέως[s].	βασιλέως κεχρημέ- νος.[t]	βασιλέως κεχωρι- σμένην·	βασιλέως.	imperatorem manus extendens fedatur

14	ται; Ὕλη ἄψυχος τοῦ βασιλέως					materia, sine anima imperatoris, segregata ab imperatore?
	εἰκόνα	Εἰκόνα δὲ ὅλως βασιλέως	Εἰκόνα ὅλως βασιλέως	εἰκόνα δὲ βασιλέως	Εἰκὼν γὰρ βασιλέως	Imago enim omnino
	φέρουσα τὴν	φέρουσα τὴν	φέρουσα τὴν	φέρουσα τὴν	φέρει τὴν	ferente
15	ἑαυτῆς ὕβριν	ἑαυτῆς ὕβριν	ἑαυτῆς ὕβριν	ἑαυτῆς ὕβριν	ἑαυτῆς[u]	eius iniuria
	εἰς βασιλέα ἀνάγει.	εἰς τὸν[v] βασιλέα ἐνάγῃ[w].	εἰς τὸν βασιλέα ἄγῃ.	εἰς τὸν βασιλέα ἀνάγει.	πρὸς τὸν βασιλέα.	ad imperatorem adtingit etc.

[a] Lemma von Dam.: Τοῦ αὐτοῦ (scil. Χρυσοστόμου) ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς παραβολῆς τοῦ σπόρου. Vgl. das Lemma von M^1. || [b] Mansi XIII, 325 D 10-12 (PG 63, 544,9-10: Οὐκ οἶδας – ὕβριν) nach E. Lamberz (1997) 14: Sigel der Codices v, t, m. Lemma: Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Χρυσόστομος. || [c] Collectio britannica (Sigel: Cb): Cod. Brit. Mus. Add. 8873, ff. 101^v-102^v, nach E. Lamberz (1997) 13. || [d] M^1; V^2. – In M^2: Τοῦ Χρυσοστόμου. In P und V^1 fehlt das Lemma und der Text bis Z. 9 ὑβρίζεις. V^2 ist in meinem Mikrofilm bis Z. 13 nicht lesbar und wird bis Z. 13 nach A. Alexakis (1994, 20) wiedergegeben. || [e] *non* Cb] om. V. || [f] M^2 οἶδες. || [g] Cb: *iniuriat*. || [h] M^1, M^2: τὸν πρωτότυπον. || [i] *formam* Cb] *forme* V. || [j] $M^{1.2}$: φέρῃς. || [k] *iniuriam* Cb.] *iniuria* V. || [l] *imaginem quae*] *imago quae* V; *imaginem quam* Cb. || [m] E. Lamberz (1997) 14 notiert hier aus Versehen für den Migne-Text ein καὶ. || [n] V^2: κατασύρει τις. || [o] *detrahit* Cb] *detrahet* V. || [p] A. Alexakis (1996) 322 hat in P ξύλον gelesen. || [q] *materia* V] om. Cb. || [r] M^1: κρίνεσαι. || [s] In Dam. liest man κεχ, was B. Kotter (1975) zur Konjektur κεχ<ρημένος τῇ ὕβρει;> veranlaßte. || [t] A. Alexakis (1996) 212 ediert M^1 ohne Interpunktion: κεχρημένος εἰκόνα ὅλως. || [u] P om. ὕβριν. || [v] Dam.: om. τόν. || [w] Dam.: ἀνάγει.

Vergleicht man die Texte, dann ist das auffälligste Faktum ein Textverlust in den Florilegien, der auf Grund eines Homoioteleutons zustandegekommen ist. Nach βασιλέως (Z. 13) fehlt in ihnen χεῖρας – βασιλέως (Z. 13-14). Da es sich jedoch um ein Homoioteleuton handelt, kann dieser Gemeinsamkeit keine bindende Kraft zugeschrieben werden. Man kann also nicht mit Gewißheit voraussetzen, daß alle Florilegien letztlich auf ein und dieselbe Vorlage zurückgehen, auch wenn dieses wahrscheinlich ist. Doch kann man verschiedene Überlieferungsstränge unterscheiden, sofern die Kompilatoren der Florilegien bzw. Kopisten versucht haben, den Text zu heilen, und dabei je eigene Wege gegangen sind. Außer im gemeinsamen Modell von P und V^1 wird der in der direkten Überlieferung bezeugte Wortlaut βασιλέως εἰκόνα φέρουσα beibehalten, auch wenn die Interpunktion verändert und darum in M^2 und V^2 δὲ — vermutlich unabhängig voneinander — hinzugefügt wird. Bei dem ein oder anderen Zeugen er-

scheint ein auf φέρουσα bezogenes ὅλως (M[1]; M[2]; Dam.), bei drei Zweigen ein mit κεχ beginnendes Wort vor εἰκόνα (M[1]; V[2]; Dam.[84]).

Von besonderem Interesse ist die Lesart κεχωρισμένην von V[2]. Sollte hier nach dem "saut du même au même" ein wenig mehr vom ursprünglichen Wortlaut bewahrt geblieben sein? Sollte Severian nicht wie in der direkten Überlieferung von "toter Materie" (ὕλη ἄψυχος) gesprochen haben, "auf der sich ein Bild des Kaisers befindet" (τοῦ βασιλέως εἰκόνα φέρουσα), sondern von "toter Materie", auf der ein Bild dargestellt wird, das, wörtlich übersetzt, "vom Kaiser getrennt ist" (τοῦ βασιλέως κεχωρισμένην εἰκόνα φέρουσα), d.h. ein Bild, das nicht mit der real existierenden Person des Kaisers identisch ist, obwohl es diese darstellt und vergegenwärtigt. Wenn κεχωρισμένην die ursprüngliche Lesart sein sollte, dann ist sie im Laufe der Überlieferungsgeschichte von V[2], spätestens vom Kopisten von V, nicht mehr verstanden worden, wie der hohe Punkt nach κεχωρισμένην und die Partikel δὲ nach εἰκόνα zeigen[85].

An sich könnte die Lesart κεχωρισμένην[86] als eine Konjektur verstanden werden, genauer als ein konjektureller Zusatz, d.h. eine Interpolation, die den Unterschied zwischen Bild und Person des Kaisers zu verdeutlichen sucht. Denn für das Argument ist κεχωρισμένην nicht notwendig, da diese Lesart etwas anspricht, was für die Zeitgenossen selbstverständlich war, nämlich den Gedanken der Repräsentation des abwesenden Kaisers im anwesenden Kaiserbild[87]. Denn für das Problem, das durch den Textverlust auf Grund eines Lesefehlers ("saut du même au même") entstanden ist, bietet es keine Lösung.

Daß es sich tatsächlich nicht um eine Konjektur handelt, sondern um eine Interpolation, die älter sein kann als der Textverlust, scheint auf den ersten Blick das Zitat im sog. Hadrianum (JE 2483) zu belegen, das den Text noch an Severian zuschreibt. Denn in dessen griechischer Vorlage gab es nicht jenen Textverlust, der bei den Florilegien auffällt: Die Worte χεῖρας – βασιλέως (Z. 13-14) sind vorhanden, wenn auch nicht begriffen. Vermutlich besaß die Vorlage keine Interpunktion, und der Übersetzer sah nicht, daß mit Ὕλη ein neuer Satz begann; ja, man hat den Eindruck, daß er bei diesen Worten nicht an

---

[84] Anzumerken ist auch, daß es in Dam. Z. 11 heißt: καὶ ἀνδριάντος χαλκοῦ, was nach ἀπὸ ξύλου keinen Sinn gibt. Vgl. damit die Lesart ἢ ἀνδριάντος von M[2].

[85] Diesen Tatsachen mißt A. Alexakis (1996) 212 keine Bedeutung zu.

[86] Analoges gilt nicht für die Lesart von M[1] κεχρημένος· εἰκόνα ὅλως φέρουσα.

[87] Vgl. Anm. 74.

das Kaiserbild, sondern an ein Attentat auf das Leben des Kaisers dachte, auch wenn das folgende γὰρ (*enim*) deutlich auf die Bilderfrage hinweist. Geht man davon aus, daß der Übersetzer einen griechischen Akkusativ nicht mit einem Nominativ verwechselt hat, dann las man in seiner Vorlage nach ὕλη ἄψυχος τοῦ βασιλέως (Z. 13): κεχωρισμένη τοῦ βασιλέως, und danach, sollte der Übersetzer nicht manipuliert haben: Εἰκὼν γὰρ ὅλως[88].

Die Worte *segregata ab imperatore* passen nach *materia sine anima imperatoris*, d.h. nach der wörtlichen Wiedergabe von ὕλη ἄψυχος τοῦ βασιλέως, nicht in den Satz und lassen wegen des *enim omnino* kaum eine andere Interpunktion zu. Wenn man diese Einsicht ernst nimmt, dann drängt sich eine andere Hypothese auf: Sollte es sich um eine in den Text gewanderte, ursprünglich *in margine* stehende Randglosse handeln, die εἰκὼν κεχωρισμένη τοῦ βασιλέως gelautet hat? Schien also auf den ersten Blick durch Ha. die Lesart ὕλη ... τοῦ βασιλέως κεχωρισμένην εἰκόνα φέρουσα als ursprünglicher Wortlaut gesichert, dann wird man bei näherem Zuschauen m.E. berechtigterweise daran zweifeln[89].

Nun begegnet aber die Lesart κεχωρισμένην auch im Text der LC und des Libellus Parisiensis (L), die beide auf den ursprünglichen Wortlaut der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448) zurückgehen. Denn sie überliefern die Lesart *dissegregatam imaginem*[90]. Um die Sachlage anschaulich zu machen, sollen auch die uns zur Synodica Hadrians überlieferten Texte synoptisch dargestellt werden.

---

[88] Für den folgenden ablativus absolutus (*ferente eius iniuria*) könnte man vermuten, daß in der Vorlage ein genitivus absolutus stand. Doch wäre dieser ein massiver Eingriff in den Text. Oder sollte die lateinische Überlieferung des Hadrianum hier korrupt sein? Das sachliche Problem lautet, wie man φέρουσα mit ἀνάγει zugleich vertreten kann, wenn man den Satz mit Εἰκὼν γὰρ ὅλως beginnt. Im Modell von P und V¹ wurde die Konsequenz gezogen, nur ein einziges Verb zu akzeptieren. Oder sollte der Vaticanus (Anm. 34) wie so oft an dieser Stelle korrupt sein und die Übersetzung ursprünglich *ferens eius iniuriam* gelautet haben?

[89] Vgl. auch das zum Originaltext Hadrians auf S. 26f. Gesagte. Daß sich der Heilungsversuch in der P und V¹ gemeinsamen Vorlage mit dem Wortlaut *imago enim* im Hadrianum (JE 2483) trifft, dürfte Zufall sein. Doch anders steht es m.E. mit dem Wort *omnino*, das dem auf φέρουσα bezogenen ὅλως von M¹, M² und Dam. entspricht.

[90] In LC II,19, S. 78,19 liest man *dissegregata imaginem*. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Flüchtigkeitsfehler, wobei offen bleibt, ob die Lesart von L eine Korrektur darstellt. Zum Zusammenhang mit dem Original der Synodica vgl. S. 25 zu Anm. 92.

Epistula synodica Hadrians (JE 2448)

	Rückübersetzung in den Akten des Konzils von Nikaia: Mansi XII, 1066 E 3 – 1067 A 2 (H)[2]	Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius (An.): Mansi XII, 1068 B 3 – C 3: Codices: P* und V*[3]	Ursprünglicher Text: Libellus Parisiensis (L), S. 510, 32-37 (Libri Carolini[1]; Vall.; Cb[4])
	Πάλιν δὲ	Item	Item
	ἐκ τοῦ λόγου		
	τοῦ ἁγίου Ἰωάννου	beati Iohannis	beati Iohannis
	ἐπισκόπου	archiepiscopi	
	Κωνσταντινουπόλεως	Constantinopolitani,	
	τοῦ[5] Χρυσοστόμου	qui et Chrysostomus,	Chrysostomi
	τοῦ εἰς τὴν παραβολὴν	de parabola	de parabola
	τοῦ σπόρου.	seminis.	seminis[6].
7	Ἔν-	Indumen-	Indumen-
8	δυμα βασιλικὸν ἐὰν	tum imperiale si contumeliis	tum iperiale si
	ὑβρίσῃς, οὐχὶ	affeceris, nonne	iniuriaveris, nonne
	τὸν ἐνδυόμενον αὐτὸν[7]	ei, qui induitur[8],	eum, qui induitur,
9	ὑβρίζεις;	contumelias irrogas?	iniurias?
	Οὐκ οἶδας ὅτι ὅστις τῇ	Nescis quia, si quis ima-	Nescis quia, si quis imagi-
	εἰκόνι τοῦ βασιλέως ὕβριν	gini imperatoris iniuriam	nem imperatoris iniuriat
	προσάγει, πρὸς αὐτὸν τὸν	infert, ad ipsum	ad eum ipsum
	βασιλέα ἤγουν	imperatorem, id est	imperatorem
		ad ipsum	
10	τὸ πρωτότυπον καὶ	principale[9] et	principaliter[10]
	τὴν ἀξίαν αὐτοῦ	ad eius dignitatem	dignitati eius
	ἐπιφέρει τὴν ὕβριν;	refert iniuriam?	adfert[11] iniuriam?
	Οὐκ οἶδας	Nescis	Nescis,
11	ὅτι ὅστις τὴν εἰκόνα τὴν	quod, quisquis[12] imagini,	quia, si quis imaginem
	ἐκ ξύλου καὶ χρωμάτων	quae ex ligno et coloribus	ex ligno aut ex colore
12	λοιδορεῖ, οὐχ ὡς πρὸς	est, maledicit, non	detrahit[13], non sicut
		iudicetur[14] veluti si	ad elementum
	ἄψυχον	contra inanimatum quid-	sine anima
	τολμήσας	dam praesumptiose[15]	ausus[16]
		gesserit,	
	κρίνεται		iudicatur,
13	ἀλλ᾽ ὡς[17]	sed tamquam is[18] qui	sed sicut
	κατὰ τοῦ βασιλέως;	contra imperatorem	adversus imperatorem
14		egerit?	dissegregatam[19] imaginem[20]
	Διασῶς γὰρ τῷ βασιλεῖ	Dupliciter enim imperatori	totidem imperatoris
15	προσφέρει τὴν ὕβριν.	contumeliam infert.	gestans eius iniuriam ad imperatorem deducit?

---

[1] II, 19, S. 78, 15-19, wird dieselbe Version ab Z. 8 *nonne eum, qui induitur* zitiert. Statt *induitur* (Z. 8) heißt es in den LC *induetur,* statt *detrahit* (Z. 12) *detrahet*, statt *dissegregatam* (Z. 14) *dissegregata*, statt *eius* (Z. 15) *ei*. || [2] Vgl. den nach den Codices t, v und m erstellten Text von E. Lamberz (1997) 15. || [3] E. Lamberz (1997) 16. || [4] Vall.: Vallicellianus, Tom. XVIII, ff. 154v-155r (Anm. 30); Cb: Collectio britannica (Anm. 30), f. 100rv, nach E. Lamberz (1997) 15. || [5] ἁγίου – τοῦ om. v. || [6] *Item – seminis* L] *Item* Cb; *Item beatus Iohannes archiepiscopus Constantinopolitanus, qui et Chrysostomus,*

ubi parabolam seminis exponit, sic ait Vall. ‖ [7] αὐτὸ v. ‖ [8] Vall.: *induetur.* ‖ [9] Mansi: *principalem.* ‖ [10] Cb: *principaliterque.* ‖ [11] Vall.: *afferet.* ‖ [12] Mansi: *si quis.* ‖ [13] Vall.: *detraet* (sic). ‖ [14] Mansi: *iudicatur.* ‖ [15] Mansi: *praesumptuose.* ‖ [16] Vall. add. *est fecisse.* ‖ [17] Mansi: ἀλλά. ‖ [18] Mansi: *is*; P*V*: *his.* ‖ [19] *dissegregata* LC (Anm. 90). ‖ [20] *imaginem – deducit* L Cb LC] *et talis iniuria ad imperatorem deducitur* Vall.

Wie ist die Lesart *dissegregatam imaginem* von L bzw. LC zu beurteilen? Besteht hier ein Zusammenhang zur Lesart κεχωρισμένην von V², wie es A. Alexakis (1996, 212) annimmt, so daß V² zur Überlieferungslinie der griechischen Vorlage der römischen Tradition gehört? Zeigt sich ferner in der Lesart *segregata ab imperatore* von Ha. ein Reflex dieser Überlieferung, auch wenn ein Übersetzungsfehler vorzuliegen scheint, sofern *segregata ab imperatore* in Ha. auf *materia* bezogen ist und im Griechischen nicht κεχωρισμένην, sondern κεχωρισμένη voraussetzt? Oder ist das Verhältnis umgekehrt und liegt im *dissegregatam imaginem* von L und LC ein Nachhall der Vorlage von Ha. vor? Gewiß wird in L für den griechischen Text kein φέρουσα, sondern ein τις φέρων unterstellt, d.h., jemand, der das Bild des Kaisers, nämlich die κεχωρισμένη εἰκὼν τοῦ αὐτοῦ βασιλέως, für die Vergegenwärtigung der Person des Kaisers hält und "gegen den Kaiser" einsetzt (κατὰ τοῦ βασιλέως φέρων: *adversus imperatorem gestans*), d.h. das Bild und so die Person des Kaisers selbst beleidigt, also sich des *crimen maiestatis* schuldig macht.

Der Text von L ist praktisch mit jenem der LC identisch, und wie deren Bemerkung *"hoc modo in eadem dementissima synodi lectione"*[91] zeigt, mit dem Wortlaut der Akten von Nikaia, insbes. des in der zweiten Sitzung verlesenen Briefes von Papst Hadrian I. (JE 2448). Denn dieser gelangte mit der ersten in Rom angefertigten Übersetzung der Akten von Nikaia (788 n.Chr.) zum Hof Karls des Großen. In L und LC besitzen wir also den ursprünglichen lateinischen Wortlaut des Zitats in der genannten Synodica Hadrians (JE 2448)[92].

Warum die byzantinischen Theologen, die diesen Text für das Konzil von Nikaia ins Griechische übersetzt haben (H)[93], sich nicht von dem ihnen bekannten Wortlaut des Testimoniums εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ σπόρου leiten oder inspirieren ließen, ist ebenso erstaunlich wie die Tatsache, daß sie zum Schluß den Text verkürzt und, wie das

---

[91] LC II,19, S. 78,14.

[92] So urteilt auch E. Lamberz (1997), dem es bes. darum geht zu zeigen, daß An. den Text der Synodica an H angepaßt hat.

[93] Mansi XII, 1066 E 3 - 1067 A 2. Zur Frage der Rückübersetzungen in H vgl. Anm. 147.

διασῶς zeigt, auf eine merkwürdige Weise interpretiert haben. Den Sinn des zweiten Satzes (Z. 9-10) haben sie im Unterschied zu den römischen Übersetzern erfaßt. Letztere sahen zwar zurecht, daß mit τὸ πρωτότυπον der Kaiser selbst gemeint war (*ad eum ipsum imperatorem principaliter*), doch τῆς ἀξίας gaben sie auf unglückliche Weise mit *dignitati eius* wieder, das sie auf das Verb bezogen. Warum sie sich nicht daran stießen, daß von *adfert iniuriam* nun ein präpositionaler Ausdruck (*ad imperatorem*) und ein gleichrangiger Dativ (*dignitati*) abhängig sind[94], bleibt unverständlich.

Wie die Übersetzung *detrahit* (Z. 12) zeigt, ist κατασύρῃ richtig erfaßt worden. Doch merkwürdig ist *ex colore* neben *ex ligno* ("ein Bild aus Holz oder aus Farbe"). Wie genau die Sonderlesart der griechischen Vorlage gelautet hat, wird man auf Grund dieser Wiedergabe nicht erschließen können. Sollte es sich hierbei um eine Randglosse handeln, die in den Text gewandert ist?

Da οὕτω in Z. 12 vor κρίνεται zumindest redundant, wenn nicht sinnlos ist, wurde es in der römischen Übersetzung, vielleicht schon früher[95], weggelassen. Ansonsten ist die Vorlage richtig wiedergegeben, auch wenn *sine anima* für ἄψυχον weniger gelungen ist als jenes *inanimatum*, mit dem An. das ἄψυχον seiner Vorlage H wiedergibt.

Im eigentlichen Sinn unverständlich wird die Synodica Hadrians dort, wo in der Vorlage die allgemein in den Florilegien bezeugte *lacuna* auftritt. Dort hieß es vermutlich: ἀλλ' ὡς κατὰ βασιλέως κεχωρισμένην εἰκόνα ὅλως[96] φέρων τὴν ἑαυτῆς ὕβριν εἰς βασιλέα ἀνάγει. Dieser Text ist verwandt mit jenem von V^2. Doch durch ein dem vorhergehenden τολμήσας entsprechendes φέρων wird hier eine *sanatio* versucht, die ebenso wenig glückt wie jene in V^2. Das Wort κεχωρισμένην gibt auch hier, wo es direkt auf εἰκόνα bezogen wird, keinen Sinn, weil schon der Rest des ursprünglichen Texts, d.h. der Akkusativ

---

[94] Die Collectio britannica überliefert *principaliterque*, ohne dadurch den Bruch ausgleichen zu können. Trotz der Lesarten von H und An. dürfte das von L und LC nicht bezeugte *que* nicht ursprünglich sein.

[95] Dieses οὕτω scheint, wie auch Ha. nahe legt, eine ursprüngliche Lesart der direkten Überlieferung zu sein. Daß es in den griechischen Florilegien fehlt, bedeutet nicht, daß sie sich aus einer Überlieferung herleiten, die dieses οὕτω nicht kannte. Wohl aber dürfte die Tatsache, daß οὕτω in ihnen fehlt, ein weiteres Argument sein, daß sich das Testimonien in ihnen aus ein und derselben Vorlage herleitet. Vgl. dazu S. 21f. zu Z. 13-14, ferner Anm. 98.

[96] Was eigentlich mit *totidem* gesagt sein soll, bleibt m.E. im Kontext undeutlich. Eine adäquate Wiedergabe von ὅλως ist dieses Wort nicht. Doch mehr zu sagen, wäre Spekulation.

εἰκόνα, nach dem Verlust der Worte χεῖρας – βασιλέως (Z. 13-14) nicht mehr flüssig in den Kontext paßt. Denn was soll φέρων κεχωρισμένην εἰκόνα κατὰ βασιλέως bedeuten, auch wenn es nach den Regeln der Grammatik ein korrekter Ausdruck ist? Wie kommt also κεχωρισμένην in das Testimonium der Synodica Hadrians? Wahrscheinlich, wie es auch in den Text von V^2 gelangt ist, nämlich aus einer Randglosse, und zwar aus jener Randglosse, die in dem in Ha. zitierten Testimonium mit der Lesart *segregata ab imperatore* (κεχωρισμένη τοῦ βασιλέως) noch bewahrt geblieben ist. Denn Ha. stammt aus einer direkten Überlieferung, in der noch keine *lacuna* vorlag, wohl aber die Randglosse schon in den Text gewandert war, u.U. schon mit jener Textänderung, die Ha. wiederspiegelt: κεχωρισμένη τοῦ βασιλέως wird als Ergänzung von ὕλη ἄψυχος τοῦ βασιλέλως, nicht aber als Interpretation der gesamten Aussage und damit entsprechend der ursprünglichen Intention der Glosse εἰκὼν κεχωρισμένη τοῦ βασιλέως[97] aufgefaßt. Dieses führte dann zur Konjektur, mit Εἰκὼν γὰρ einen neuen Satz zu beginnen. Die Vorlage der Synodica Hadrians hat diesen Schritt nicht vollzogen; sie hat das ursprüngliche εἰκόνα beibehalten und κεχωρισμένη sowie φέρουσα "angepaßt".

Es spricht m.E. nichts dagegen, daß das Testimonium in allen zitierten Florilegien auf ein und dieselbe Vorlage zurückgeht, in der die Randglosse εἰκὼν κεχωρισμένη τοῦ βασιλέως wie in der Vorlage von Ha. in den Text hineingewandert war und daß erst danach durch ein Versehen ("saut du même au même") die *lacuna* so entstanden ist, daß κεχωρισμενή τοῦ βασιλέως bewahrt blieb[98]. Ein direkter Zusammenhang zwischen der Vorlage von Ha. und dem Archetyp der hier genannten Florilegien ist somit unwahrscheinlich; die Übereinkunft beider Texte ist wohl einzig durch ihre Vorgeschichte bedingt.

Zum Beweis einer Priorität des Parisinus gr. 1115 (P) vor den Akten von Nikaia (Ni.) trägt das Testimonium nichts bei; insbes. läßt sich nicht beweisen, daß der Archetyp dieses Zitats aus dem päpstlichen Scrinium stammt und über ein im Jahre 770 n.Chr. zusammen-

---

[97] Vgl. S. 23 zu Anm. 89.

[98] Diese Hypothese ist wahrscheinlicher als jene, daß der Kompilator jenes Florilegs, das der Archetyp der hier genannten Florilegien ist, die *lacuna*, aber auch die Randglosse vorfand und letztere in den Text eingebracht hat. Denn in Ha. liegt die *lacuna* nicht vor und ist dennoch die Randglosse in den Text gewandert. M.a.W. geht man davon aus, daß die Randglosse vom Kompilator des Archetyps in den Text eingebracht wurde, dann wäre zwei Mal in der Überlieferungsgeschichte dasselbe geschehen, nämlich in Ha. und in jenem Archetyp.

gestelltes “immenses Florileg” (F) in die uns bewahrten Florilegien gelangt ist[99].

2.3 *Ein Testimonium aus der Homilie über die eherne Schlange des Moses (CPG 4196)*

Eine nicht nur auf textinternen Kriterien gründende Zuweisung dieser Homilie an Severian von Gabala gelang H.J. Lehmann durch die Entdeckung, daß der armenische Codex Galata 54, eine Reihe von Exzerpten enthält, die er im Lemma dem “Severianos, Bischof von Gabala” zuschreibt[100]. Im Hadrianum findet man einen zweiten Beleg dafür, daß es sich um eine authentische Predigt Severians handelt[101].

Wie oben schon gesagt wurde, findet man in den damaskenischen Florilegien zum Bilderkult (Dam.) und in jenem des Parisinus gr. 1115 (P) einen verwandten Text aus einer Homilie zum Fest der Kreuzerhöhung, die Severian zugeschrieben wird (CPG 4270), doch im Vergleich zur Predigt über die eherne Schlange des Moses (CPG 4196) ein sekundäres Erzeugnis darstellt, wie es auch gerade der im Hadrianum überlieferte Abschnitt beweist.

Der in P bewahrte Text kann sehr wohl aus Dam. stammen; er muß nicht, wie es A. Alexakis (1996, 131) behauptet, auf eine Quelle zurückgehen, die Dam. mit Alexakis' römischen Florileg F gemeinsam ist. Denn im Text von P findet man keine einzige Variante, die für eine von Dam. unabhängige Überlieferung von P und so für ein zweigliedriges Stemma spricht. Leider hat A. Alexakis das Testimonium des Hadrianum (Ha.), das im Libellus der Pariser Synode des Jahres 825 (L) aufgegriffen wurde[102], nicht beachtet[103].

---

[99] Zuzugeben ist, daß sich auf Grund dieses Testimonium A. Alexakis' Hypothese einer Priorität von P vor Ni. — trotz ihrer historischen Unwahrscheinlichkeit — nicht streng falsifizieren läßt. Wohl ist das Zitat wichtig, um den Zusammenhang von P und V genauer zu bestimmen (vgl. auch Anm. 83). Falsifizieren läßt sich die genannte Hypothese, soviel ich sehe, nur durch ein einziges, P und Ni. gemeinsames Testimonium, nämlich das Zitat aus Stephan von Bostra. Vgl. meinen Beitrag (1999a).

[100] H. J. Lehmann, “Severian of Gabala: New Identifications of Texts in Armenian Translation”, in: T. J. Samuelian (ed.), *Classical Armenian Culture: Influences and Creativity,* Armenian Texts and Studies 4, University of Pensylvania 1982, 118f. — Das koptische Fragment auf Resten einer Papyrushandschrift des 8. Jahrhunderts, die sich in Moskau und Wien befinden, hat leider das Lemma nicht bewahrt. Vgl. S. J. Voicu, “Fogli copti di Severiano di Gabala, *De serpente* (CPG 4196)”, *Augustinianum* 34 (1994) 471-474. Vgl. zur Frage der Authentizität von CPG 4196 auch meinen Beitrag (1995) 1497.

[101] Ha. (I) 26, S. 28,23-32; vgl. auch S. 14f.

[102] L, S. 515,27-36.

Eine Synopse der Texte soll die überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge veranschaulichen:

Edition v. J. Zellinger (CPG 4270)	P f. 262^{rv} Text 62 (P90*) und Dam. I,58; II, 54; III, 52[a]	Edition v. B. de Montfaucon[b] (CPG 4196)	Ha. (I) 26 und L
Σευηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ τιμίου σταυροῦ	Σευηριανοῦ Γαβάλων ἐκ τοῦ εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ σταυροῦ	Ἰωάννου τοῦ Χρισοστόμου λόγος περὶ τοῦ κατὰ Μωϋσέως ὄφεως, ὃν ἐσταύρωσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος	Item sancti Severiani episcopi Gavalensis de sermone sancta crucis inter cetera:
	(Πῶς ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπικαταράτου ζωὴν ἤνεγκε τοῖς ἡμετέροις προγόνοις; *Καὶ μετ' ὀλίγα·*)	(Πῶς ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπικαταράτου ζωὴν ἤνεγκε τοῖς ἡμετέροις προγόνοις;)	
Πῶς οὖν ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπικαταράτου	Πῶς οὖν ἡ εἰὼν τοῦ ἐπικατατράτου	Πῶς ἡ εἰκὼν τοῦ ὄφεως τοῦ ἐπικαταράτου, ὃς ἤκουσεν· "Ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων",	
ἤνεγκε τῷ λαῷ ἐν συμφορᾷ χειμαζομέῳ σωτηρίαν; Ἆρα οὐκ ἦν ἀξιοπιστότερον εἰπεῖν· "Ἐάν τις ὑμῶν δηχθῇ, βλέψει εἰς τὸν οὐρανόν ἄνω πρὸς τὸν θεόν, καὶ σωθήσεται";	ἤνεγκε τῷ λαῷ ἐν συμφορᾷ χειμαζομένῳ σωτηρίαν· Ἆρα οὐκ ἦν ἀξιοπιστότερον εἰπεῖν· "Ἐάν τις ὑμῶν δηχθῇ, βλέψει εἰς τὸν οὐρανὸν ἄνω πρὸς τὸν θεόν, καὶ σωθήσεται";	ἤνεγκε τῷ λαῷ ἐν συμφορᾷ κειμένῳ τὴν σωτηρίαν; Ἆρα οὐκ ἦν ἀξιοπιστότερον εἰπεῖν· "Ἐάν τις ὑμῶν δηχθῇ, βλέψει εἰς τὸν οὐρανὸν ἄνω ἐπὶ τὸν θεόν, καὶ σωθήσεται";	Putas non erat iustum dici: "si quis vestrum morsus fuerit, respiciat in caelum sursum ad deum, et salvabtur"?
	Ἵνα δὲ καὶ τὸ προσέχειν οὐρανῷ παραλίπῃ, οὐκ ἠδύνατο εἰπεῖν· "Ἐάν τις ἡμῶν δηχθῇ, ἀποβλέψῃ εἰς τὴν λυχνίαν τοῦ φωτός, καὶ σωθήσεται";		Ut enim et attendi caelo relinquat, non potuit dicere: "Si quis morsus fuerit, aspiciat lucernam luminis, et salvabitur"?
Ἢ "εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ θεοῦ καὶ ῥυσθήσεται";	Ἢ "εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ θεοῦ";	Ἢ "ἀποβλέψῃ εἰς τὴν τράπεζαν τῆς προθέσεως	Aut "aspiciat ad mensam propositionis

103 Nach A. Alexakis (1994) und (1996) stammt das Florileg des Hadrianum aus den Akten der römischen Synode von 731. Zur Begründung beruft er sich auf das Zitat aus CPG 4216. Darum soll nicht hier, sondern erst auf S. 42-45 zu dieser Hypothese Stellung genommen werden.

		τῶν ἁγίων ἄρτων, καὶ σωθή-	sanctorum panum, et sal-
		σεται";	vabitur"?
		"Ἢ εἰς τὸ θυσιαστήριον, ἢ εἰς	aut ad altare aut ad
		τὸ καταπέτασμα, ἢ εἰς τὴν κι-	velum aut in arcam
		βωτόν, ἢ εἰς τὴν εἰκόνα τῶν	aut in imaginem Cheru-
		Χερουβίμ, ἢ εἰς τὸ ἱλαστήριον;	bim aut in propitiatorium?
Ἀλλὰ τοῦτα πάντα	Ἀλλὰ ταῦτα	Ἀλλ' οὐδέν τούτων	Sed nichil horum
παριδὼν	παριδών	εἰσήγαγεν	ad medium adduxit
		ὁ νομοθέτης ὁ μέγας	legislator magnus,
μόνον τοῦ σταυροῦ τὴν	μόνον τοῦ σταυροῦ τὴν	ἀλλά μόνην ἔπηξε τοῦ	sed solam fixit
εἰκόνα ἔπηξε, καί	εἰκόνα ἔπηξε.	σταυροῦ τὴν εἰκόνα, καί	crucis imaginem, et
ταύτην διὰ τοῦ ἐπι-		ταύτην διά τοῦ ἐπι-	hanc per male-
καταράτου ὄφεως. Διὰ	Διὰ	καταράτου ὄφεως. Διὰ	dictum serpentem.
τί οὖν	τί οὖν	τί οὖν, ὦ Ἰουδαῖε,	
ταῦτα ἐποίει Μωϋσῆς	<ταῦτα ἐποίει Μωσῆς>	ταῦτα ποιεῖ Μωϋσῆς;	
		Διὰ τί χωνεύει ὄφιν	
εἰπὼν τῷ λαῷ·	ὁ εἰπών τῷ λαῷ·	ὁ λέγων διὰ τοῦ νόμου·	
"Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ	"Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ	"Οὐ ποιήσεις	
γλυπτὸν οὐδέ χωνευτὸν	γλυπτὸν οὐδέ χωνευτὸν	γλυπτόν οὐδὲ χωνευτόν";	
οὐδὲ πᾶν ὁμοίωμα, ὅσα	οὐδέ πᾶν ὁμοίωμα, ὅσα		
ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ	ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καί ὅσα		
ἐν τῇ γῇ κάτω καί ὅσα	ἐπὶ τῆς γῆς κάτω καὶ ὅσα		
ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω	ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω		
τῆς γῆς";	τῆς γῆς";		
Ἀλλά τί ταῦτα πρὸς	Ἀλλά τί ταῦτα πρὸς	Ἀλλὰ τί ταῦτα πρὸς	
τὸν ἀγνώμονα φθέγ-	ἀγνώμονας φθέγ-	τὸν ἀγνώμονα φθέγ-	
γομαι; Αὐτὸν ἐρωτῶ	γομαι;	γομαι; Αὐτὸν ἐρωτῶ	
τόν νομοθέτην. "Εἰπέ	"Εἰπε	τὸν νομοθέτην. "Εἰπε μοι,	Dic mihi
ὦ πιστότατε θεοῦ	ὦ πιστότατε τοῦ θεοῦ	ὦ πιστότατε τοῦ θεοῦ	ut fidelis
θεράπων, ὃ ἀπαγο-	θεράπων, ὃ ἀπαγο-	θεράπων, ὃ ἀπαγο-	famulus: "Quod
ρεύεις, ποιεῖς; Ὃ	ρεύεις, ποιεῖς; Ὃ	ρεύεις, ποιεῖς; Ὃ	interdicis, facis?
ἀνατρέπεις, κατασκευ-	ἀνατρέπεις, κατασκευ-	ἀνατρέπεις, παρασκευ-	Quod abrenuntias,
άζεις; Ὁ λέγων· 'Οὐ	άζεις; Ὁ λέγων· 'Ού	άζεις; Ὁ λέγων· 'Ού	aedificas? Qui dicis:
ποιήσεις γλυπτόν',	ποιήσεις γλυπτόν',	ποιήσεις γλυπτόν οὐδέ	'Non facias sculptile',
ὁ τὸν χωνευθέντα βοῦν	ὁ τὸν χωνευθέντα βοῦν	χωνευτόν',	
κατελάσας, σύ ὄφιν	κατελάσας, σύ ὄφιν	σύ χωνεύεις καί	et fusilem
χαλκουργεῖς;	χαλκουργεῖς;	γλύφεις ὄφιν";	sculpis serpentem?"
Καί τοῦτο οὐ λάθρᾳ,	Καί τοῦτο οὐ λάθρᾳ,		
ἀλλά ἀναφανδόν καὶ	ἀλλ' ἀναφανδὸν καὶ		
πᾶσι γνωστῶς;"	πᾶσι γνωστόν;"		
"Ἀλλ' ἐκεῖνα", φησὶν	"Ἀλλ' ἐκεῖνα", φησίν	"Ἀλλ' ἐκεῖνα μέν ἐνο-	"Sed illa quidem
"ἐνομοθέτησα, ἵνα	"ἐνομοθέτησα, ἵν'	μοθέτησα", φησίν, "ἵνα	lege posui, ut
ἐκκόψω τὰς ὕλας τῆς	ἐκκόψω τὰς ὕλας τῆς	τὰς ὕλας ἐκκόψω τῆς	materias abscidam
ἀσεβείας καί τὸν λαὸν	ἀσεβείας <καὶ τὸν	ἀσεβείας καί τὸν λαὸν	impietatis et popu-
ἀπαγάγω πάσης	λαὸν ἀπ<αγ>άγω πάσης	τοῦτον ἀπαγάγω πάσης	lum hunc eruam
ἀποστασίας καὶ εἰδω-	ἀποστασίας καί εἰδω-	ἀποστασίας καί εἰδω-	omni idolorum cul-
λολατρείας, νυνί δέ	λολατρείας,> νυνί (δὲ)	λολατρείας, νυνί δέ	tura; nunc autem
χωνεύω τὸν ὄφιν	χωνεύω τὸν ὄφιν	χωνεύω τὸν ὄφιν, ἵνα	effundo serpentem, ut
χρησίμως εἰς προ-	χρησίμως εἰς προ-	προτυπώσω τὴν εἰκόνα	praefigurem imagi-
τύπωσιν τῆς ἀληθείας.	τύπωσιν τῆς ἀληθείας.	τῆς τοῦ σταυροῦ	nem salvatoris
		οἰκονομίας.	dispensationem,

Καὶ καθάπερ σκηνὴν ἔπηξα	Καὶ καθάπερ σκηνὴν ἔπηξα		
καὶ τὰ ἐν αὐτῇ πάντα καὶ	καὶ τὰ ἐν αὐτῇ πάντα καὶ		
Χερουβεὶμ ὁμοίωμα τῶν	Χερουβὶμ ὁμοίωμα τῶν (ἀορά-		
ἀοράτων	των) διεπέτασα εἰς τὰ ἅγια		
τύπον καὶ σκιὰν τῶν μελ-	ὡς τύπον καί σκιὰν τῶν μελ-		
λόντων, οὕτως καὶ ὄφιν ἐστή-	λόντων, οὕτω καὶ ὄφιν ἐστή-		
λωσα εἰς σωτηρίαν τῷ λαῷ,	λωσα (εἰς σωτηρίαν) τῷ λαῷ,		
ἵνα διά τῆς πείρας τούτων	ἵνα διά τῆς πείρας τούτων		
		προομαλίζω τὸν	praeplanans
		δρόμον τοῖς	cursum
		ἀποστόλοις·	apostolorum etc.
προγυμνασθῶσι τοῦ	προγυμνασθῶσι τοῦ	προγυμνάζω τὸ μέγα καὶ ξένον	
σημείου τοῦ σταυροῦ	σημείου τοῦ σταυροῦ	ἐκεῖνο τὸ τοῦ σταυροῦ σύμβολον.	
τὴν εἰκόνα καὶ τὸν ἐν	τὴν εἰκόνα καὶ τὸν ἐν		
αὐτῷ σωτῆρα καὶ	αὐτῷ σωτῆρα καὶ		
λυτρωτὴν μάθωσιν."	λυτρωτήν."		
Καὶ ὅτι ἀψευδέστατος ὁ	Καὶ ὅτι ἀψευδέστατος ὁ	Ὅτι δὲ οὐ βεβιασμένος ὁ	
λόγος, ἀγαπητέ, ἄκουε	λόγος, ἀγαπητέ, ἄκουε	λόγος, ἄκουε	
τοῦ κυρίου τοῦτο	τοῦ κυρίου τοῦτον	τοῦ κυρίου τὴν εἰκόνα τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην	
βεβαιοῦντος καὶ	βεβαιοῦντος καὶ	βεβαιοῦντος καὶ	
		εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνοντος.	
		Νικδήμῳ γάρ τινι Ἰουδαίων ἄρχοντι	
		διαλεγόμενος, ὡς διδασκάλῳ τοῦ λαοῦ καὶ	
		συνιέναι δυναμένῳ τῆς οἰκονομίας τὴν θεω-	
λέγοντος· "Καθὼς	λέγοντος· "Καθὼς	ρίαν, φησί· "Καὶ καθὼς	
Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν	Μωϋσῆς ὕψωσε τόν ὄφιν	Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ	
ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως δεῖ	ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως δεῖ	ἐρήμῳ, οὕτω δεῖ	
ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ	ὑψωθῆναι τὸν υἱόν τοῦ	ὑψωθῆναι τὸν υἱόν τοῦ	
ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ	ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ	ἀνθρωπου, ἵνα πᾶς ὁ	
πιστεύων ἐπ' αὐτῷ μὴ	πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ	πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ	
ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ	ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν	ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν	
ζωὴν αἰώνιον."	αἰώνιον."	αἰώνιον."	

[a] Bei J. Zellinger (1926) 134,1-2. 12-36. Zu den Varianten von Dam. vgl. die Edition von B. Kotter || [b] PG 56, 502,7-8. 12-48.

2 episcopi] om. L || 3 Gabalensis L || ἐκ τοῦ P] ἀπὸ λόγου τοῦ Dam. || 7 inter] infra L || 9-12 Πῶς – προγόνοις;] incipit | 20 χειμαζομένων P || 24 δηχθῇ] δειχθῇ P || 27 et attendi] adtendi Ha. || 30 lucernam] lucerna Ha. || 33 propositionis] praepositionis Ha. || 37 arcam] arca Ha. || 39 Cherubim] Cherubin Ha. || 48 ταῦτα ἐποίει Μωσῆς] om. P || 52 χονευτὸν scripsit P || 55 ἐπὶ τῆς γῆς] ἐν τῇ γῇ Dam. || 59 ἀγνώμονας] τὸν ἀγνώμονα Dam. || 62 τοῦ θεοῦ P] θεοῦ Dam. || 65 aedificas] edificas Ha. || 67 facias] facies L || 68 ὁ Dam.] ἢ P || 68 χωννευθέντα scripsit P || 68 sculptile] sculptilem Ha. || 72 ἀλλὰ ἀναφανδὸν Dam. || 74 illa] illis L || 75 ἐννομοθέτησα P || 75-76 ἵν' ἐκκόψω P] ἵνα ἐκκόψω Dam. || 77-80 καί τὸν – εἰδωλολατρείας] primum om., deinde add. 77-81 καὶ τὸν – ὄφιν post 81 ὄφιν P, attamen nunc non scripsit νυνὶ, sed νῦν (80) || 78 ἀπαγάγω Dam.] ἀπάγω P || 80 δὲ Dam.] om. P || 80 nunc] non Ha. || 81 χωννεύω scripsit P || 82-83 πρωτύπωσιν scripsit P || 84-94 dispensationem – apostolorum] om. L || 87 ὁμοίωμα τῶν ἀοράτων Dam.] ὁμοιωμάτων P || 91 εἰς σωτηρίαν] om. P || 98-99 ἐν αὐτῷ Dam.] ἐμαυτῷ P || 110 Μωσῆς Dam. || 114 εἰς αὐτὸν P] ἐν αὐτῷ Dam. passim || 114 ἀπώληται scripsit P || 115 ἔχει scripsit P.

Das Zitat ist in Ha. auf das beschränkt, was für eine Antwort auf das Capitulare notwendig war: Die eherne Schlange des Moses ist Typos "des Bildes des Erlösers" (Z. 80-83)[104] bzw. "Bild des Kreuzes" (Z. 44-46).

3. Testimonien aus Severian unter dem Namen des Johannes Chrysostomos

Auch wenn die fränkischen Theologen auf Grund stilistischer und inhaltlicher Eigenarten nicht nur für die beiden Zitate aus CPG 4209 und 4216[105], sondern auch für jenes aus CPG 4192[106] bestritten, daß sie Aussagen des Johannes Chrysostomos sind, hält Hadrian in seiner Antwort (JE 2483) für das Testimonium aus CPG 4192 mit dem Konzil von Nikaia[107] und für jenes aus CPG 4216 mit seiner eigenen Synodica vom Jahre 785 (JE 2448)[108] an Chrysostomos als Autor der Aussagen fest[109]. Die gleiche Position wie Hadrian bezieht die Synode von Paris im Jahre 825 (L). Sie wiederholt den Text der zwei in der Synodica Hadrians (JE 2448) dem Chrysostomos zugeschriebenen Testimonien, also nicht nur jenen aus CPG 4216, sondern auch jenen aus CPG 4209, und stellt diese dem Bildaxiom des Basileios von Kaisareia voran[110]: Chrysostomos wird somit entgegen der Aussage des Capitulare bzw. der Libri Carolini als Zeuge für diese platonische Bildauffassung akzeptiert: "imaginis honor ad primam formam transit". Da die Synode von Paris das Hadrianum (Ha.) kannte, ist es erstaunlich, daß sie die Korrektur von Ha. an der Autorschaft des Testimonium aus CPG 4209 nicht gesehen hat, obwohl sie eben dort vorgenommen wurde, wo es um die Wahrung von Basileios' Bildaxiom ging[111].

---

[104] In der Vorlage von Ha. las man statt τοῦ σταυροῦ vermutlich auf Grund einer Verwechslung der entsprechenden Nomina sacra τοῦ σωτῆρος. Die Form *dispensationem* ist wohl eine Korruptele des codex unicus (vgl. Anm. 34).

[105] Vgl. S. 8 zu Anm. 25-27.

[106] Vgl. S. 13 zu Anm. 50-51.

[107] Vgl. Anm. 113-114.

[108] Vgl. das Lemma von L (LC, An.^{2}) und H in der Synopse auf S. 34.

[109] Vgl. S. 10 zu Anm. 36; S. 14 zu Anm. 55.

[110] L, S. 510,25 - 511,3. Vgl. Anm. 24.

[111] Vgl. S. 8 zu Anm. 23.

3.1 *Das Zitat aus der Predigt* De uno legislatore Veteris et Novi Testamenti *(CPG 4192)*

Das Konzil von Nikaia hat dieses recht kurze Testimonium[112] in seiner vierten Sitzung zitiert, um den Bilderkult zu rechtfertigen (Ni.)[113]. Ferner erscheint der Text noch drei Mal in den Akten von Nikaia, nämlich in der von Tarasios verfaßten Widerlegung der Synode von Hiereia (754 n.Chr.)[114]. Wahrscheinlich hat Papst Zacharias das Testimonium im Jahre 743 n.Chr. gegen die Ikonoklasten zitiert. Denn, wie D. Stein gezeigt hat[115], ist mit guten Gründen anzunehmen, daß der in der handschriftlichen Überlieferung Papst Gregor II. zugeschriebene, an Germanos I. adressierte Brief (CPG 8006)[116] aus der Feder dieses griechischen Papstes stammt. Ferner liest man das Zitat in Dam. in unterschiedlicher Form im Florileg zur zweiten und in jenem zur dritten Bilderrede[117]. Dam. II, 60 deckt sich mit dem Zitat im Florileg des Marcianus gr. 573 (V)[118], sieht man vom verkürzten Lemma und der Sonderlesart φῦλον statt φῦλα ab. Schließlich ist hier neben diesem Florileg V jenes des Mosquensis 265 (M)[119] und jenes des Parisinus gr. 1115 (P) zu nennen; in letzterem wird dieses Testimonium wie in Ni. mit dem *incipit* der Homilie überliefert[120].

---

112 CPG 4192: 6, PG 56, 407, 47-52.

113 Mansi XIII, 9 A 1-10.

114 In Mansi XIII, 269 A 2-4 wird der Titel der Predigt genannt, in 300 C 9 - D 5 (T^1) wird das Testimonium vollständig und in 324 C 1-2 (T^2) in Kurzform zitiert, und zwar mit einer auffallenden Differenz. T^1 unterscheidet sich von der allgemein, aber auch in T^2 (*pietate repletam* An.) überlieferten Lesart, sofern man dort εὐσεβείας ἕνεκεν (*pietatis causa* An.) statt εὐσεβείας πεπληρωμένην liest.

115 Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts (Miscellanea Byzantina Monacensia), München 1980, 89-137, bes. 135 f.

116 Die Edition in PG 98 stammt aus den Akten von Nikaia. Das Testimonium liest man dort in der Ausgabe von Mansi (PG 98, 149 B 10 - C 2: Mansi XIII 93 C 7-11). Der Text von CPG 8006 im Parisinus gr. 1115 (P: Text 105 bzw. P133*) stammt pace A. Alexakis, wie J. Gouillard schon angenommen hatte, aus den Akten von Nikaia (Ni.). Denn die Hypothese einer Priorität von P vor Ni. ist nicht nur historisch unwahrscheinlich, sondern läßt sich auf Grund des Testimonium aus Stephan von Bostra falsifizieren. Vgl. Anm. 99.

117 Dam. II, 60; III, 105. Das Zitat in Dam. III, 105 trifft sich zum einen mit jenem aus CPG 8006 in στίφη βαρβάρων διώκοντα statt ἐλαύνοντα βαρβάρων στίφη (407, 49-50; vgl. auch Anm. 51), zum anderen mit dem Migne-Text gegen alle Florilegien in der Wortfolge ἐν εἰκόνι ἄγγελον (407,49).

118 V f. 11^{rv} (V30 nach A. Alexakis).

119 M f. 228^{v} (M24 nach A. Alexakis).

120 P f. 252^{r}: Text 24 (bzw. P55* nach A. Alexakis).

Der wichtigste Unterschied besteht darin, daß Ni. mit M mit der direkten Überlieferung der Predigt den Terminus βαρβάρων[121], nicht aber wie alle anderen Florilegien βαρβάρων στίφη gebrauchen. Das Wort στίφη scheint auch An. vorauszusetzen (*cuneos*)[122]. Wahrscheinlich hat P den Text aus der ihm und V gemeinsamen Quelle β geschöpft[123] und nicht aus Ni. Doch ist für diesen Text aus CPG 4192 eine genauere Zuordnung von P nicht möglich[124].

Alle Florilegien nennen die direkte Überlieferung als Autor Chrysostomos und nicht Severian[125].

Montfaucon PG 56, 407, 47-52	Ni. (Mansi XIII, 9 A 1-10); M f. 228v	P (Text 24); V f. 11rv (Dam. II,60[2]; III,105)	Hadrianum; LC[1]
Ἰωάννου τοῦ Χρυσο-	Ἰωάννου[3] τοῦ Χρυσο-	τοῦ αὐτοῦ[4]	(Iohannes Chryso-
στόμου εἰς τὸ	στόμου ἐκ τοῦ λόγου[5]	ἐκ τοῦ λόγου[6]	stomus)[7]
ὅτι παλαιᾶς καὶ καινῆς	ὅτι παλαιᾶς καὶ και-	ὅτι παλαιᾶς καὶ και-	
διαθήκεης εἷς ὁ	νῆς διαθήκης εἷς ὁ	νῆς διαθήκης[8] εἷς ὁ[9]	
νομοθέτης, καὶ εἰς τὸ	νομοθέτης[10], καὶ εἰς τὸ	νομοθέτης, καὶ εἰς τὸ	
ἔνδυμα τοῦ ἱερεως, καὶ	ἔνδυμα τοῦ ἱερέως.	ἔνδυμα τοῦ ἱερέως.	
περὶ μετανοίας.			
	οὗ ἡ ἀρχή·		
Τῆς Χριστοῦ βασι-	Τῆς Χριστοῦ βασι-	Τῆς Χριστοῦ βασι-	
λείας τὸ εὐαγγέλιον	λείας τὸ εὐαγγέλιον	λείας τὸ εὐαγγέλιον	
κηρύττουσι	προκηρύττουσι μὲν	προκηρύττουσι μὲν οἱ	
προφῆται.	προφῆται.	προφῆται.	
	Καὶ μεθ' ἕτερα·[11]	Καὶ μεθ' ἕτερα·[11]	
Ἐγὼ καὶ τὴν κηρό-	Ἐγὼ καὶ τὴν κηρό-	Ἐγὼ καὶ τὴν κηρό-	Ego et cerae pro-

[121] So auch Nikephoros' Refutatio, hg. v. J. M. Featherstone (1997) 97,2-6. — Alle Florilegien unterscheiden sich gegen den Migne-text in der Wortfolge βαρβάρων νέφη statt νέφη βαρβάρων (407, 49-50) und darin, daß man in ihnen nach Εἶδον (407,49) ein γὰρ liest.

[122] Vgl. auch in der Synopse Anm. 15.

[123] Zu dieser Vorlage β(PV) vgl. Anm. 83.

[124] Vgl. meinen Beitrag (1999b).

[125] So auch in jenem Florileg, das in den Codices Ambrosianus gr. 1041 (H 57 inf.) und Vaticanus gr. 2658 bewahrt ist, wo das Testimonium in Kurzform (Z. 14-19: Ἐγὼ - νέφη) zitiert wird. Vgl. S. Lilla, *Codices Vaticani graeci 2648-2661*, ST 338, Città del Vaticano 1990, 198. Zur Zuschreibung an Severian vgl. K.-H. Uthemann (1995) 1499. Die Homilie begegnet auch im cod. 277 der Bibliothek des Photios im Zusammenhang mit anderen Severiana, was angesichts der Tatsache, daß die dem Severian zugeschriebenen Predigten zumeist in Gruppen handschriftlich überliefert sind und eine auffällige Übereinkunft im Stemma zeigen (Anm. 66), vermuten läßt, daß ein solcher Kontext auf das ursprüngliche Corpus zurückgeht, in dem die Veränderung der Zuschreibung vorgenommen worden war. Vgl. K.-H. Uthemann, "Severian von Gabala in Photios' Bibliothek und Amphilochia. Überlegungen zu den *Dubia Severiani*", JÖB 43 (1993) 67-72.

χυτον γραφὴν ἠγάπησα εὐσεβείας πεπληρωμένην. Εἶδον ἐν εἰκόνι ἄγγελον[13] ἐλαύνοντα νέφη βαρβάρων· εἶδον πατούμενα βαρβάρων φῦλα, καί τὸν Δαυὶδ ἀληθεύοντα· "Κύριε, ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουδενώσεις."	χυτον ἠγάπησα γραφὴν εὐσεβείας πεπληρωμένην[12]. Εἶδον γὰρ ἄγγελον ἐν εἰκόνι ἐλαύνοντα βαρβάρων νέφη· εἶδον πατούμενα βαρβάρων φῦλα, καὶ τὸν Δαυὶδ ἀληθεύοντα· "Κύριε, ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουδενώσεις."	χυτον ἠγάπησα γραφὴν εὐσεβείας πεπληρωμένην. Εἶδον γὰρ ἄγγελον ἐν εἰκόνι ἐλαύνοντα βαρβάρων στίφη·[14] εἶδον[16] πατούμενα βαρβάρων φῦλα[17], καὶ τὸν Δαυὶδ ἀληθεύοντα· "Κύριε, ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουδενώσεις."	fusa dilexi scriptura pietatis repleta. Vidi enim angelum in imaginem persequentem multitudinem[15] barbarorum tribus[18], et David vere dicante: "Domine, in civitate tua imagines eorum ad nichilum rediges."

[1] LC zitieren nur Z. 17-21: Vidi angelum in imagine persequentem multitudinem barbarorum (LC III,20, S. 143,36; 144,1-2 usw.) || [2] Dam. II,60 überliefert kein incipit || [3] Ἰωάννου] praem. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ni.; praem. Τοῦ ἁγίου M || [4] τοῦ αὐτοῦ] om. et add. τοῦ Χρυσοστόμου post λόγου Dam. II, 60; add. Χρυσοστόμου Dam. III, 105 || [5] ἐκ τοῦ λόγου] λόγος Ni. || [6] λόγου] add. τοῦ V || [7] Vgl. S. 13f. || [8] διαθήκης] om. Dam. II,70; III,105 || [9] ὁ] om. Dam. II,60 || [10] νομοθέτης] add. ἐστί M || [11] Καὶ μεθ' ἕτερα] om. M V || [12] πεπληρωμένην] ἕνεκεν Tarasios (Mansi XIII, 300 C 9 – D 5), *pietatis causa* An. || [13] ἐν εἰκόνι ἄγγελον] diese Wortfolge überliefert auch CPG 8006 || [14] ἐλαύνοντα βαρβάρων στίφη] στίφη βαρβάρων διώκοντα Dam. III,105 wie CPG 8006 || [15] multitudinem LC] multitudo Ha.; LC 144,9: barbarorum aciem; 144,15f: barbarorum cuneos (so übersetzt auch An. das Zitat in der vierten Sitzung von Ni.) || [16] εἶδον] καὶ Dam. III,105 || [17] πατούμενα ... φῦλα] πατούμενον ... φῦλον V || [18] εἶδον – φῦλα] fehlt im Brief Gregors II. an Germanos (CPG 8006) Mansi XIII, 93 C 7-11.

3.2 *Ein Zitat aus einer Predigt auf die Fußwaschung beim letzten Abendmahl (CPG 4216)*

Der von A. Wenger (1967) aus dem Sinaiticus 492 (S), einem Kodex des 8./9. Jahrhunderts, und von L. Wallach (1977) aus mehreren Handschriften[126] edierte Text weicht beträchtlich von jenem ab, der in den gegen den Ikonoklasmus gerichteten Florilegien überliefert wird[127]. In der direkten Überlieferung wird diese Homilie dem Johannes Chrysostomos zugeschrieben. Doch hat schon Wenger (1967, 222) darauf hingewiesen, daß ein Abschnitt dieses Textes von Severos von Antiochien in seiner Schrift gegen Johannes Grammatikos (CPG

---

[126] L. Wallach hat folgende Handschriften kollationiert, deren Lesarten in den Apparat der Synopse (S. 38) aufgenommen wurden: Ottobonianus gr. 14, f. 178r (A); Vaticanus gr. 1255, f. 99r (B); Vaticanus gr. 2013, f. 91r (C); Vaticanus Pii II gr. 23, f. 50v (D). Die drei erstgenannten Codices stammen aus dem 10. Jahrhundert, der vierte aus dem 11. Die Edition von L. Wallach ist auch bei A. Alexakis (1996) 157-159 wiedergegeben.

[127] Es handelt sich um CPG 4216: 8-9, hg. v. A. Wenger (1967), S. 226. Vgl. zur Differenz der Texte die folgende Darstellung mit der Synopse auf S. 36-38.

7024) zitiert wird[128]. Während manche Autoren noch zurückhaltend sind, um die Predigt an Severian zuzuweisen[129], wird sie vor allem von M. Aubineau[130] und S. J. Voicu[131] als eine authentische Homilie des Bischofs von Gabala verteidigt. Daß Severos von Antiochien Severian als Autor nennt, ist ein so schwerwiegendes Argument, daß man die Authentizität kaum mehr bestreiten kann.

3.2.1 Das Testimonium in der vierten Sitzung von Nikaia im Kontext seiner Vor- und Wirkungsgeschichte

Um die Darstellung für den Leser zu vereinfachen und ihm die Möglichkeit zu geben, die einzelnen Aussagen zu überprüfen, soll hier zunächst eine Übersicht über die verschiedenen Textüberlieferungen des Testimonium wiedergegeben werden[132].

(1) Wenger/Wallach	Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου
(2) M, Ni., P	Τοῦ (αὐτοῦ PM) ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (Ni.)
(3) Dam. III, 122	Τοῦ αὐτοῦ (scil. Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου)
(4) L (mit An.², LC)	Iohannis Chrysostomi[1]

[128] In CPG 7024, III, hg. v. J. Lebon, CSCO 101, Louvain (1933) ²1952, 237, liest man aus CPG 4216: 16,4-17,7, S. 228.

[129] Vgl. K.-H. Uthemann (1995) 1499f.

[130] *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala In Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas*, (Cahiers d'Orientalisme 5), Genève 1983, 30-34.

[131] "L'omelia *In lotionem pedum* (CPG 4216) di Severiano di Gabala. Due note", Mus 107 (1994) 349-365. — M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 10, Louvain-la-Neuve 1975, hat auf eine längere Version in georgischer Übersetzung aufmerksam und diese in Mus 104 (1991) 73-108, dem nicht des Georgischen mächtigen Publikum zugänglich gemacht. Sie hat mit der längeren Version im Codex Harleianus 5639, einem Cento, nichts zu tun. Während M. van Esbroeck dafür eintritt, daß die lange Version den ursprünglichen Text darstellt, hat S. J. Voicu, a.a.O., 358, zumindest einen Abschnitt in der längeren Version nachgewiesen, der nur als Interpolation zu interpretieren ist, und sich zugleich auf Grund textinterner Kriterien dafür eingesetzt, die kürzere Version als einen authentischen Text Severians aufzufassen.

[132] Mit An. wird die Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius bezeichnet, und zwar mit An.¹ jene von Ni. (vgl. zu Anm. 135), mit An.² seine Übersetzung der Synodica Hadrians (JE 2448), die er in einigen Punkten an die in Nikaia verlesene griechische Rückübersetzung (Mansi XII, 1067 A 2 - B 1) anpaßt. An.² (Mansi XII, 1068 C 3 - D 1) wird vollständig in Zeile 4 mit L (S. 510,25-31) und LC (II, 19, S. 78,19-26) angegeben. Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts der Synodica Hadrians (JE 2448) ist hier die in der Ausgabe von Ha. edierte sog. Collectio britannica (Cb) aus dem Cod. British Mus. Add. 8873, f. 103 (vgl. auch Anm. 30) zu beachten, welche die zweite Hälfte des Zitats von *quando* (Z. 7) an bis zum Ende überliefert.

(5) JE 2448 (H) ἐκ τοῦ λόγου τοῦ αὐτοῦ πατρὸς (scil. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου)
(6) JE 2483 (Ha.) sancti Iohannis Chrysostomi ...

2 (1) λόγος εἰς τὸν νιπτῆρα τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ Ε
(2) (ἐκ τοῦ λόγου PM) τοῦ εἰς τὸν νιπτῆρα.
(3) εἰς τὸν νιπτῆρα
(4) in sermone coenae domini[2].
(5) τοῦ εἰς τὴν ἁγίαν πέμπτην τῆς παρασχαλίας.

3 (1) Τὰ πάντα γὰρ[3] ἐγένετο διὰ δόξαν μὲν αὐτοῦ, χρῆσιν δὲ ἡμετέραν
(2) Πάντα[4] ἐγένοντο διὰ δόξαν θεοῦ, χρῆσιν δὲ ἡμετεραν,
(4) Omnia facta sunt propter gloriam dei, usui autem nostro;[5]
(5) Πάντα ἐγένοντο εἰς δόξαν θεοῦ, εἰς χρῆσιν δὲ ἡμετέραν·

4 (1) ἥλιος ἵνα ἀνθρώπους[6] μὲν καταλάμπῃ, νεφέλαι δὲ[7] εἰς τὴν τῶν[8] ὄμβρων διακονίαν
(2) νεφέλη, εἰς τὴν τῶν ὄμβρων διακονίαν·
(4) nubes ad imbrium ministerium,
(5) νέφη, πρὸς τὴν τοῦ ὑετοῦ διακονίαν·

5 (1) γῆ[9], εἰς τὴν τῶν καρπῶν εὐθηνίαν· θάλασσα[10], εἰς τὴν τῶν ἐμπόρων ἀφθονίαν.
(2) γῆ, εἰς τὴν τῶν καρπῶν εὐθηνίαν· θάλαττα[11], εἰς τὴν τῶν ἐμπόρων ἀφθονίαν.
(4) terra ad fructuum[12] abundantiam, mare navigantium. Absque invidia[13]
(5) ἡ γῆ, πρὸς καρποφορίαν πλήθους· θάλασσα, τῶν πλεόντων ἄφθονος.

6 (1) Πάντα συλλειτουργεῖ[14] τῷ ἀνθρώπῳ μᾶλλον δὲ τῇ εἰκόνι τοῦ δεσπότου[15].
(2) Πάντα σοὶ λειτουργεῖ[14] τῷ θεῷ (P; ἀνθρώπῳ), μᾶλλον δὲ[16] τῇ εἰκόνι τοῦ δεσπότου.
(4) omnia famulantur homini, magis autem imagini domini[17].
(5) Πάντα δουλεύουσι θεῷ, μᾶλλον δὲ τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ.
(6) Omnia tibi ministrant homini, magis aut<em> imagini;

7 (1) Οὐδὲ[18] γὰρ ὅταν[19] βασιλικοὶ χαρακτῆρες καὶ εἰκόνες εἰς πόλιν
(2) Οὐδὲ[20] γὰρ ὅταν[19] βασιλικοὶ χαρακτῆρες καὶ εἰκόνες εἰς πόλιν[21]
(3) Ὥσπερ γάρ, ὅταν βασιλικοὶ χαρακτῆρες καὶ εἰκόνες εἰς πόλιν καταπέμπωνται καὶ
(4) Neque enim quando imperiales vultus[22] et imagines in civitates
(5) Οὐδὲ γὰρ ὅτε βασιλικοὶ χαρακτῆρες καὶ εἰκόνες ἐν ταῖς πόλεσιν
(6) quia nec quando[23] imperiales vultus et imagines in civitatem

8 (1) εἰσφέρωνται[24], ὑπαντῶσιν[25] ἄρχοντες καὶ δῆμοι μετ' εὐφημίας[26], καὶ φόβου,
(2) εἰσφέρωνται[24], ὑπαντῶσιν[27] ἄρχοντες καὶ δῆμοι μετ' εὐφημίας[26],
(3) εἰσφέρωνται, ὑπαντῶσιν ἄρχοντες καί δῆμοι μετ' εὐφημίας καὶ φόβου,
(4) introducuntur et obviant iudices et plebes cum laudibus[28],
(5) εἰσφέρονται, καὶ ἀπαντῶσιν ἄρχοντες καί λαοὶ μετ' ἐπαίνων,
(6) introibunt et obviant iudices et senatus cum laude et timore[29],

9 (1) οὐ σανίδα τιμῶντες οὐ[30] τὴν κηρόχυτον[31] γραφήν[32],
(2) οὐ σανίδα τιμῶντες[33], οὐδὲ[34] τὴν κηρόχυτον γραφήν,
(3) οὐ σανίδα τιμῶντες, οὐ τὴν κηρόχυτον γραφήν,
(4) non tabulam honorantes neque[35] effusae cerae scripturas[36],
(5) τὴν σανίδα τιμῶσιν ἢ τὴν κηρόχυτον γραφήν,

(6) non tabulam honorantes[37] neque effuse cere scripturam,

10 (1) ἀλλὰ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως[38],
(2) ἀλλὰ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως,
(3) ἀλλὰ τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως,
(4) sed figuram[39] imperatoris,
(5) ἀλλὰ τὴν ἱστορίαν τὴν βασιλικήν,
(6) sed vultum imperatoris

11 (1) οὕτω[40] καὶ ἡ κτίσις οὐ τὸ γήϊνον σκεῦος[41] τιμᾷ,
(2) οὕτω καὶ ἡ κτίσις οὐ τὸ γήϊνον σχῆμα[42],
(3) οὕτω καὶ ἡ κτίσις.
(4) sic et creatura[43] non terrenam speciem honorat,
(5) οὕτως καὶ ἡ κτίσις[44] οὐ τὸ ἐπίγειον εἶδος τιμᾷ,
(6) sic et mundus hominum non terrenam speciem honorantes,

12 (1) ἀλλὰ τὸν οὐράνιον[45] χαρακτῆρα αἰδεῖται.
(2) ἀλλὰ[46] τὸν οὐράνιον χαρακτῆρα αἰδεῖται.
(4) sed eandem[47] ipsam caelestem[48] figuram reveretur[49].
(5) ἀλλὰ τὴν οὐράνιον ἱστορίαν εὐλαβεῖται.
(6) sed caelestem vultum venerentur.

[1] *Iohannis Chrysostomi] Item Iohannis archiepiscopi Constantinopolitani, qui et Chrysostomi* praem. L; *Et iterum idem de eodem patre LC Et iterum de sermone eiusdem patris* An.[2] || [2] *sermone in quinta feria Paschae* LC; *habito* (vgl. Anm. 1) *in quinta feria Paschae* An.[2], vgl. An.[1]: *sermo in lavationem quintae feriae* || [3] γὰρ SAB] μὲν γὰρ D; μὲν C || [4] Πάντα οὖν M || [5] *usui vero nostro* LC; *et usum nostrum* An.[1.2] || [6] ἀνθρώποις CD; vgl. ed. Wenger, 226, 6,2: ἥλιος μὲν ἡμῖν καταλάμπῃ || [7] μὲν – δὲ] om. BCD || [8] τῶν] om. B || [9] γῆ] praem. καὶ SA || [10] θάλασσα] praem. καὶ SA; θάλασσα – ἀφθονίαν] om. C || [11] θάλαττα P] θάλασσαι M; θάλατται Ni.; *mare* An. || [12] *fructuum* LC An.[1.2]] *frumenti* L || [13] *navigantium. Absque invidia* LC] *navigantium absque invidia est* An.[2]; *ad negotiandum copiose. Absque invidia* L; vgl. An.[1]: *ad mercatorum copiam* || [14] σοὶ λειτουργεῖ A; συνλειτουργεῖ (-γῃ D) CD und M; vgl. σοὶ λειτουργεῖ Ni. P; *tibi ministrant* An.[1] λειτουργεῖ coniecit Wallach || [15] δεσπότου] θεοῦ SB || [16] *imo autem* An.[1]; vgl. An.[2]: *magis autem* || [17] *dei* LC; An.[1.2] || [18] Οὐδὲ] add. μὲν D || [19] ὅτε B und P || [20] Οὐδὲ P] Ὥσπερ Ni. (wie Dam.); *Nam* An.[1]; vgl. S. 40 zu Anm. 139 || [21] *in civitatem* An.[1]; vgl. An.[2]: *in civitates* || [22] *vultus* An.[2]; *characteres* An.[1]; *imperialis vultus* LC || [23] *quando – celestem venerentur vultum*] Cb (Anm. 132) || [24] εἰσφέρονται ABC; φέρονται D; ἐμφέρονται P || [25] ὑπαντῶσιν] praem. καὶ S || [26] μετ' εὐφροσύνης A; μετὰ εὐφημίας D und P || [27] praem. καὶ M Ni. (Anm. 138); *obviam veniunt* An.[1], vgl. An.[2]: *et obviant*; add. αὐταῖς Ni. || [28] *principes et vulgus cum laudatione* An.[1]; vgl. An.[2]: *iudices et plebes cum laudibus* || [29] *timore* cod.] *honore* coniecit editor || [30] οὐ CD] ἢ SAB || [31] χείριστον CD || [32] γραφήν] γραφὴν τοῦτο ποιοῦσι(ν A) SA || [33] τιμῶσιν Ni. (Anm. 136) || [34] οὐδὲ] οὐ M || [35] *non tabulam honorantes neque* L LC An.[1]] *tabulam honorant vel* An.[2]; vgl. H || [36] *effusae cerae scripturas* LC] *effusas ex aere figuras* L; *supereffusam cera scripturam* An.[2]; vgl. An.[1]: *perfusam cera picturam* || [37] *honorantes*] *adorantes* Collectio britannica (Cb: Anm. 132) || [38] βασιλέως] add. τιμῶντες BCD || [39] *characterem* An.[1] || [40] οὗτος B || [41] σκεῦος] σχῆμα CD || [42] add. τιμᾷ M Ni.; vgl. An.[1]: *terrenum habitum, sed* mit An.[2] (L LC): *terrenam speciem honorat* || [43] *creaturam* LC || [44] vgl. An.[1]: *sic creatura* || [45] ἐπουράνιον S || [46] add. αὐτὸν M || [47] *eandem* L] *eadem* LC; om. An.[2] || [48] *caelestem ipsam* transp. An.[2]; vgl. An.[1]: *ipsam* om. || [49] *reveretur* L LC An.[2]] *veneratur* An.[1]

Im Parisinus gr. 1115 (P)[133] und Mosquensis Musei Historici 265 (Vl. 197), hier M genannt[134], liest man dieses Zitat in derselben Form wie in den in den Akten der vierten Sitzung von Nikaia (Ni.)[135]. Bei der Kollation der Testimonien von P mit jenen von Ni. fällt auf, daß sich die Hypothese, P bzw. das Modell von P überliefere einen besseren Text als Ni., und damit die Hypothese einer Priorität von P vor Ni. nicht durchhalten läßt, sobald man zum Vergleich die Übersetzung des Anastasius heranzieht. Dieses sei hier mit dem Vorbehalt gesagt, daß der Mansi-Text keine kritische Edition darstellt. Immerhin wird meine allgemeine Feststellung z.B. durch die kritische Edition des Testimonium aus Leontios von Neapolis (CPG 7885), die V. Déroche vorgelegt hat, bestätigt[136]. Wenn man auf Mansi gestützt Ni. mit An., hier An.[1] genannt[137], vergleicht, dann verringert sich die Zahl der Varianten, in denen Ni. sich von P und der direkten Überlieferung unterscheidet[138]. Unsicher bleibt es, ob τιμᾷ nach σχῆμα (Z. 11), in Ni. in Übereinstimmung mit der direkten Überlieferung bezeugt, ursprünglich ist. Denn es ist der Sache nach nicht notwendig, und in An.[1] erscheint es ebenso wenig wie in P.

Statt der gewiß ursprünglichen, allgemein bezeugten Lesart Οὐδὲ γὰρ (Z. 7), die auch in P vorliegt, liest man in Ni. wie in Dam. Ὥσπερ γὰρ. Dem Ὥσπερ entspricht in Z. 11 οὕτω (*sic* An.[1]) und, sofern der

---

133 P f. 252[r]: Text 23 (bzw. P54* nach A. Alexakis).

134 M f. 235[v] (M41 bei A. Alexakis).

135 Mansi XIII, 68 D 9 - E 9.

136 V. Déroche (1994): "L'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis", *Travaux et mémoires* 12 (1994) 45-104. Meine Kollation der P und Ni. gemeinsamen Testimonien auf der Basis von Mansi weist in dieselbe Richtung wie die Edition von V. Déroche, deren Apparat noch um einiges ergänzt werden kann (vgl. meinen Beitrag 1999a, Anm. 32). A. Alexakis (1996) hat An. bewußt aus seinen Überlegungen ausgeschaltet. Die Begründung lautet: An. "has not been so successfully edited" (1996, 138). Doch wie steht es in dieser Hinsicht mit den griechischen Akten? Ob diese tatsächlich "besser" ediert sind und, was wichtiger ist, einen ursprünglicheren Text als An. bewahrt haben (was m.E. unwahrscheinlich ist), wird erst eine kritische Edition zeigen können. Interessant ist, daß A. Alexakis an einigen Stellen lectiones meliores konstatiert, in denen An. mit P übereinstimmt, und daß er daraus schließt, An. habe P (1996, 162; 185; 189) bzw. jene Kopie der 774/5 geschriebenen Vorlage von P benutzt, die in der Patriarchatsbibliothek von Konstantinopel hinterlegt worden sei (ebd., 225).

137 Zur Unterscheidung von An.[1] und An.[2] vgl. Anm. 132.

138 So las man in Ni. z.B. ursprünglich nicht καὶ ὑπαντῶσιν αὐταῖς (Z. 8), sondern ὑπαντῶσι (*obviam veniunt* An.[1]), nicht τιμῶσιν (Z. 9), sondern τιμῶντες (*honorantes* An.[1]). Selbstverständlich bietet An.[1] nicht in jedem Fall eine Entscheidungshilfe. Vgl. z.B. die Lesart θάλατται von Ni. (Z. 5) statt θάλαττα. Beides kann in An.[1] mit *mare* wiedergegeben sein.

Text nicht auf etwas, das nicht mehr in das Zitat aufgenommen wurde, weist, paßt auf den ersten Blick Ὥσπερ gut. Doch besser gesagt: Ὥσπερ ist die lectio facilior und darum nichts anderes als eine Konjektur, auf jeden Fall keine lectio seiunctiva. Denn Οὐδὲ ist hier als eine Verstärkung der Negation von οὐ σανίδα zu begreifen, was gewiß wegen des Abstands zwischen beiden Negationen stilistisch nicht geschickt ist, doch im mündlichen Vortrag durch Erheben der Stimme verdeutlicht werden kann, so daß der Abstand nicht zu jenem Mißverständnis führen muß, das in den Texten Hadrians vorliegt. Anastasius Bibliothecarius hat auf jeden Fall Οὐδὲ γὰρ auf οὐ σανίδα bezogen und im Sinn einer verstärkten Negation verstanden. Denn bei ihm liest man im Satzanfang keine Verneinung, sondern einzig *Nam* (An.[1]), womit er γὰρ aufgreift.

Für A. Alexakis (1996, 162) ist jedoch die einzig richtige Lesart Ὥσπερ γὰρ[139], die in Ni. und Dam. vorliegt. Er zieht daraus die Konsequenz, daß angesichts seiner Hypothese einer Priorität von P vor Ni., Ni. hier Dam.[140] mit P kombiniert habe. P aber und M sind seiner Meinung "related to the Latin extract in Mansi XII 1068 CD", d.h. bezogen auf die Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448). Sie sollen die Vorlage für die dort bezeugte Übersetzung bilden (1996, 162).

Auf diese Frage kommen wir sogleich zurück, doch sei zunächst festgestellt, daß das Testimonium in P sehr wohl aus Ni. stammen kann; es zeigt wie der Text des Anastasius (An.[1]) einen besseren Überlieferungszustand als der in Mansi edierte Text von Ni.: Die Übereinkunft von An.[1] mit P läßt auch unabhängig von einer kritischen Edition vermuten, daß die Akten von Nikaia (Ni.) ursprünglich Οὐδὲ γὰρ überliefert haben. Sollte auch das Testimonium in M auf Ni. zurückgehen — und m.E. ist dieses der Fall —, dann liegt eine weitere Bestätigung vor.

---

139 Die Begründung lautet ebd. Οὐδὲ γὰρ "cannot be the original one". Inwiefern das überlieferte τιμῶντες statt τιμῶσιν die Hypothese, einzig Ὥσπερ könne die ursprüngliche Lesart gewesen sein, stützt (ebd.), ist mir nicht einsichtig. Entscheidend scheint mir für ihn die Einsicht, der mit οὕτω eingeführte Satzteil "is not the appropriate *apodosis* to the preceding Οὐδὲ of the main clause" (ebd.). Nebenbei meint er, An.[1] "gave a translation that solved the problems by omitting .. *Neque*", d.h. Οὐδὲ.

140 In Dam. III, 122 begegnet das Testimonium in jener Kurzform, die für die Verteidigung des Bilderkultes das Wesentliche festhält: Es beginnt mit Ὥσπερ γὰρ (Z. 7) und endet mit οὕτως καὶ ἡ κτίσις (Z. 11). Mit der direkten Überlieferung und Ha. stimmt es im Zusatz καὶ φόβου nach μετ' εὐφημίας (Z. 8) überein. Doch unterscheidet sich Dam. von dieser dadurch, daß man vor εἰσφέρωνται (Z. 7-8) καταπέμπωνται καὶ liest.

Auch in diesem Testimonium enthält P einige Flüchtigkeitsfehler, die für den Kopisten typisch sind[141]. Doch bei der Lesart τῷ θεῷ in Z. 6 darf man zweifeln, ob es sich um ein Versehen handelt. Auch in der Rückübersetzung der Synodica Hadrians (H) findet man im Mansi-Text diese Lesart, die, sollte sie in H ursprünglich sein, Anastasius (An.[2]) nicht übernommen hat, als er die Synodica etwas an den Wortlaut der griechischen Akten anpaßte, und zwar zurecht. Denn hier ist nicht das eingangs (Z. 3) angesprochene Verhältnis von δόξα θεοῦ und χρῆσις, d.h. Gebrauch der Schöpfung durch den Menschen[142], gemeint, sondern die Hinordnung der Schöpfung auf "den rechten Gebrauch" durch den Menschen: Sie dient ihm als ihrem Herrn (Gen. 1,28); sie dient ihm als Bild Gottes[143]. Sollte die Übereinkunft in der Lesart τῷ θεῷ zwischen P und (dem Mansi-Text von) H Zufall sein? Sollte in der Vorlage von P wie in Ni. und M τῷ ἀνθρώπῳ gestanden haben? Ausschließen kann man dieses nicht. Denn in einem religiösen Kontext klingt τῷ ἀνθρώπῳ im ersten Augenblick unerwartet: "Alles dient dem Menschen". Und so könnte der Kopist spontan "Alles dient Gott" geschrieben haben, vor allem dann, wenn er am Gedankengang nicht weiter interessiert ist. Doch fällt auf, daß An.[1] einzig übersetzt: Πάντα σοὶ λειτουργεῖ – *Omnia tibi ministrant*. Sollte eine kritische Edition diese Lesart von An.[1] bestätigen, dann könnte sie die ursprüngliche oder eine sehr alte Lesart in der Überlieferung von Ni. sein und τῷ θεῷ in P auf eine spontane Reaktion eines Kopisten zurückgehen.

Daß das Testimonium schon eine längere Überlieferungsgeschichte vor Nikaia hatte, zeigt vielleicht Dam. III, 122, vor allem aber die Nouthesia (N) des Georg vom Ölberg im Tauros, in der es ebenfalls unter dem Namen des Johannes Chrysostomos, doch ohne Angabe des Fundortes in Kurzform begegnet: Ὅταν εἰκὼν βασιλικὴ εἰς πόλιν εἰσέρχεται (sic), ἀπαντῶσιν αὐτῇ ἄρχοντες καὶ δῆμοι μετ' εὐφημίας καὶ

---

[141] Als Beispiel sei Z. 8 ἐμφέρονται statt εἰσφέρονται (Ni.; *introducuntur* An.[1]) genannt. Zur Arbeitsweise des Leon Kinnamos als Berufskopisten vgl. K.-H. Uthemann, Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon (1274). Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115 (Med. Reg. 2951), Annuarium Historia Conciliorum 13 (1981) 47f.; R. Riedinger, Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im *Codex Paris. gr.* 1115, Byzantion 54 (1984) 635; ders., "Die Nachkommen der *Epistula Synodica* des Sophronios von Jerusalem (a. 634; CPG 7635)", Röm. Hist. Mitteilungen 26 (1984) 102, Anm. 14.

[142] Vgl. zur biblischen Begründung I Kor. 7,31.

[143] Vgl. hierzu die auf S. 17 zitierte Aussage Severians.

τιμῶσιν αὐτήν[144]. In der von N abhängigen Schrift des Johannes von Jerusalem gegen die Synode von Hiereia (CPG 8114) erscheint das Zitat sowohl in der sog. langen, als auch in der kurzen Rezension[145] in einer ursprünglicheren Form, welche die Benutzung einer weiteren Quelle oder einen besser bewahrten Text von N voraussetzt[146]. Während in der sog. langen Rezension das Lemma εἰς τὸν νιπτῆρα lautet, gibt die kurze Rezension von P einzig einen Verweis auf das liturgische Jahr (εἰς τὸν λόγον τῆς ἁγίας πέμπτης), der in der direkten Überlieferung auch als zusätzlicher Titel erscheint.

3.2.2 Das Testimonium in der Synodica Hadrians vom Jahre 785 (JE 2448) und seine Vor- und Wirkungsgeschichte

Mit der Angabe, es handele sich um eine Predigt zum Gründonnerstag (ἐκ τοῦ λόγου ... τοῦ εἰς τὴν ἁγίαν πέμπτην τῆς πασχαλίας), liest man das Testimonium in dem von Ni., P und M bezeugten Umfang im Synodalschreiben von Papst Hadrian I. vom Jahre 785 (JE 2448), das auf der zweiten Sitzung von Nikaia in einer griechischen Rückübersetzung (H)[147] verlesen wurde.

Auf dieses Zitat zielte, wie wir sahen[148], die Kritik der fränkischen Theologen, die Hadrian beantwortete, indem er auf seine Vorgänger

[144] Hg. v. B.M. Melioranskij (1901) S. XXXIII. Z. 1-12 Πάντα - γὰρ fehlen.

[145] Die sog. längere Rezension (BHG 1387e) ist in PG 95, 309-344 ediert. Zur kürzeren Rezension (BHG 1387f), die u.a. in P ff. 239r-245v bewahrt ist, vgl. meinen Beitrag (1999b). Zu Johannes von Jerusalem als Autor vgl. ebd. Anm. 31. Dort ist hinzuzufügen M.-F. Auzépy, "L'Adversus Constantinum Caballinum et Jean de Jérusalem", in: R. Dostálová - V. Konzal - L. Havlíková, *ΣΤΕΦΑΝΟΣ. Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek dedicata*, Byzantinoslavica 56 (1995) 323-338. Die Verf.in unterstellt, daß A. Alexakis' historische Rekonstruktion eines römischen Dossiers (F) und der Priorität von P vor Ni. gut begründet sei. Eine Auseinandersetzung mit der von P. Speck (1990) vorgetragenen Analyse der sog. längeren Rezension kann hier nicht geleistet werden.

[146] Z. 7-10 Ὅταν εἰκόνες καὶ χαρακτῆρες βασιλικοὶ εἰς πόλιν εἰσέρχωνται - βασιλέως. Varianten: Z. 8 καὶ ὑπαντῶσιν αὐταῖς wie Ni.; Z. 8 εὐφημίας καὶ φόβου wie die direkte Überlieferung; Z. 9 οὐδὲ] οὐ wie Dam. und CD; Z. 10 βασιλέως] praem. ἐπιγείου. Vgl. B.M. Melioranskij (1901) S. 11. Aus der kurzen Rezension von P seien folgende Lesarten festgehalten: Z. 7 Οὐδὲ γὰρ ὅταν βασιλικοὶ εἰκόνες εἰσέρχονται εἰς πόλιν; Z. 8 καὶ] om. et intercalavit οἱ; Z. 8 εὐφημίας] add. καὶ τιμῆς (nicht καὶ φόβου; vgl. den analogen Fall einer Konjektur des Herausgebers von Ha.); Z. 9 τιμῶντες] τιμῶσιν.

[147] Das Problem, wie und ob es A. Alexakis (1996) gelungen ist, die fünf, vielleicht auch sechs Testimonien aus der Rückübersetzung H in P mit seiner Hypothese einer Priorität von P vor Ni. (inklusiv H) in Einklang zu bringen, muß in diesem Beitrag nicht behandelt werden. Vgl. dazu K.-H. Uthemann (1999a; b).

[148] Vgl. S. 6-13.

und ihre Synoden (vom Jahre 731 und 769) verwies, die dieses Testimonium schon gegen den Ikonoklasmus angeführt haben. Er zitiert es in einer Kurzform, die alles vermied, was von den Franken vermutlich nicht erst in den LC als Argument gegen eine Zuschreibung an Johannes Chrysostomos geltend gemacht worden war: *Omnia – venerentur* (Πάντα – αἰδεῖται)[149]. Hadrians Vorlage kannte noch die Lesart μετ' εὐφημίας καὶ φόβου (Z. 8). Merkwürdig ist einzig die Übersetzung *senatus* für δῆμοι (Z. 8).

In der Collectio britannica (Cb)[150] begegnet ein Teil dieses Zitats, das seinem Wortlaut nach deutlich mit Ha. gegen L und LC unterschieden ist[151]. Wie E. Lamberz (1997) gezeigt hat, enthält Cb das Testimonium aus CPG 4209 nicht nur in der ursprünglichen Fassung der Synodica Hadrians (JE 2448), sondern auch in jener von Ha. (JE 2483)[152]. Doch hat er das Zitat aus CPG 4216 nicht untersucht. Sollte Cb hier aus Ha. schöpfen, so daß der ursprüngliche Wortlaut der Synodica Hadrians für das Zitat aus CPG 4216 nur durch L und LC bezeugt wird? Dieses ist die einfachste Lösung. Das Testimonium in Cb weicht, sieht man von einer unbedeutenden Stellungsvariante ab, vor allem in der Lesart *adorantes* statt *honorantes* (Z. 9) von Ha. ab, eine Lesart, die man eher im lateinischen Original der Synodica (JE 2448), doch nicht in Ha. (JE 2483) erwartet. Da das Zitat in Cb mit *quando* beginnt, wird man nicht mit Sicherheit sagen können, ob seine Vorlage sich auch an dieser Stelle von Ha. unterschied. Denn in Ha. wird Οὐδὲ γὰρ ὅταν (Z. 7) mit *quia nec quando* wiedergegeben, und es ist merkwürdig, daß gerade die Negation in Cb fehlt. Sollte es sich in Cb doch um eine andere Überlieferung als Ha. handeln? Sollte ein Übersetzer hier ebenso wie Anastasius Bibliothecarius (An.[1]) begriffen haben, daß es sich bei Οὐδὲ γὰρ einzig um eine Verstärkung der folgenden Verneinung (*non tabulam honorantes*) handelt? Diese Hypothese ist unwahrscheinlicher als jene, daß ein Kopist von Ha. ähnlich wie in der oben zitierten Schrift des Johannes von Jerusa-

---

[149] Z. 6-12: Ha. (II) 13, S. 47,12-17. Vgl. zur Kurzform S. 11. Der Pluralis *venerentur* erklärt sich daraus, daß ἡ κτίσις hier dem ursprünglichen Kontext, in dem es um das Verhältnis des Menschen zu der ihm anvertrauten Schöpfung geht, angemessen mit *mundus hominum* übersetzt und als *homines* empfunden wurde.

[150] Vgl. Anm. 30; 132.

[151] Vgl. bes. in Z. 11 *mundus hominum* in Ha. und Cb statt *creatura* und Z. 12 *caelestem vultum venerentur* (Ha.) bzw. *caelestem venerentur vultum* (Cb) statt *eandem ipsam caelestem figuram reveretur*.

[152] Vgl. zu CPG 4209 Anm. 4 der Synopse auf S. 24 sowie Anm. c der Synopse S. 20f.

lem[153] dem Sinn nach geglättet und darum die einleitende Negation (*quia nec*) weggelassen hat. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß es in der Rückübersetzung aus dem Latein, die für das Konzil von Nikaia angefertigt wurde (H), heißt: Οὐδὲ γὰρ ... τὴν σανίδα τιμῶσιν ἢ τὴν κηρόχυτον γραφήν. Damit hat H das Testimonium der intendierten Aussage nach richtig wiedergegeben, ohne daß der Übersetzer auf den Gedanken kam, daß *Neque enim ... non* eine unrichtige Übersetzung einer verstärkten Negation ist, die im mündlichen Vortrag ohne Mißverständnis möglich, in einem geschriebenen Text aber nicht zu erwarten ist.

Akzeptiert man, daß Cb hier von Ha. (JE 2483) abhängig ist und L mit LC den ursprünglichen Text der Synodica (JE 2448) wiedergibt, dann hat Hadrian für seine Antwort auf das Capitulare nicht einfach auf den Text seiner Synodica zurückgegriffen, sondern in den Akten der römischen Synoden von 731 und 769 nachforschen lassen[154]. Dieses hat auch A. Alexakis erkannt; doch geht er m.E. zu weit, wenn er für alle ursprünglich griechischen Testimonia des Hadrianum (JE 2483) annimmt, daß sie ebenso wie die Zitate in der Synodica (JE 2448) aus den Akten dieser Synoden stammen. Denn die Beweislast hat für ihn, wie er selbst sagt, einzig das Zitat aus CPG 4216 zu tragen: Dieses komme ja in beiden Quellen (JE 2448; 2483) vor (sic: 1996, 39); die Unterschiede zwischen den Texten spricht er dabei nicht an[155].

Nun hat A. Alexakis (1996), um die Hypothese einer Priorität von P vor Ni. zu wahren, wie oben schon berichtet wurde, behauptet: "the text of Parisinus and Mosquensis is related to the Latin extract in Mansi XII 1068 C-D" (162). P und M sind also ihm zufolge die Vorlage für den lateinischen Text der Synodica Hadrians gewesen[156]. Wenn

---

[153] Vgl. Anm. 146.

[154] Die Differenz zwischen Ha. (mit Cb) und L (mit LC sowie An.^{2}) spricht dafür, daß in der ersten Fassung des Capitulare das Testimonium aus CPG 4216 schon zitiert worden war, und zwar im Wortlaut der Synodica (JE 2448). Vgl. S. 10.

[155] So liest man es (1996) 39. Vgl. oben zu Anm. 103. Zum Florileg der Synoden von 731 und 769 vgl. A. Alexakis (1996) 116-123, ferner zum Zusammenhang mit Ha. ebd. 37-41 sowie (1993) 46, Anm. 9; (1994) 16f.

[156] Von dieser Fragestellung ist eine andere Hypothese von A. Alexakis zu unterscheiden, nämlich jene, daß die Testimonia der Rückübersetzung dieser Synodica (H) ebenfalls aus seinem römischen Dossier stammen sollen und von den päpstlichen Legaten mit dem Modell von P nach Konstantinopel gebracht worden seien. Nun muß er sich im Zusammenhang mit diesem Testimonium nicht auf diese Fragestellung einlassen. Denn P enthielt hier im Unterschied zu anderen Fällen (Anm. 147) nicht den Wortlaut der Rückübersetzung.

L mit LC den ursprünglichen Wortlaut wiedergeben, dann sprechen folgende Lesarten gegen diese Hypothese: In Z. 6 liest man dann in der griechischen Vorlage Πάντα σοι λειτουργεῖ; dem entspricht eher *Omnia tibi ministrant* von Ha. als *Omnia famulantur* von L (LC). Während man in beiden lateinischen Versionen im Anschluß daran *homini* findet, ist diese Variante für das Modell von P nicht gesichert[157]. In Z. 7 überliefern L und LC *in civitates*, Ha. mit Cb *in civitatem*, mit dem alle griechischen Texte übereinstimmen. In Z. 12 bietet P keine Basis für *eandem ipsam* von L und LC, wohl aber in M[158]. Wenig bedeutet die Tatsache, daß in Z. 8 in P vor ὑπαντῶσι ein καὶ verlorengegangen ist.

Übersieht man das Gesagte, so liegen keine hinreichenden Gründe vor, um im Archetyp von P die Vorlage der Synodica Hadrians (JE 2448) zu vermuten. Ferner dürfte hinreichend gezeigt worden sein, daß die hier untersuchten Florilegien zum Bilderkult einen nicht unwichtigen Beitrag für eine kritische Edition der Homilien Severians von Gabala liefern. Für drei Predigten sichern sie den Beweis der Authentizität, für sechs einige alte Lesarten, die für Datierungen im Stemma wichtig sein können.

Sigel für die zitierten Quellen und die benutzten Editionen

An. Anastasii Bibliothecarii translatio (a. 873).

Dam. Iohannes Damascenus, De imaginibus (CPG 8045): hg. v. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos, III, PTS 17, Berlin – New York 1975.

F Florilegium Romanum secundum A. Alexakis.

Ha. Hadrianus papa I (772-795): sog. Hadrianum (JE 2483): rec. E. Dümmler, *MGH Epistolarum* tomus V, *Epistolae Karolini Aevi*, Tomus III, Berlin (1899) 1974, 3-57.

---

[157] Vgl. S. 41.

[158] Darf man Lesarten von M mit A. Alexakis so gegen jene von P ausspielen, daß letztere auf den Kopisten von P, erstere auf das römische Dossier F zurückgehen? Das Florileg von M bedarf noch einer eingehenderen Untersuchung; ein Argument für F scheint es mir jedoch nicht zu liefern. In der Beschreibung von A. Alexakis (1996) 335-342 ist z.B. ein auf f. 229ᵛ beginnende Florileg des Patriarchen Germanos I. (Τοῦ μακαρίου Γερμανοῦ χρήσεις [cod. χρήσης]) mit dem *incipit* Ὑπὲρ πάντα δὲ προνοητέον ἡμῖν zu einem einzigen Testimonium nivelliert (M27 bei A. Alexakis), was wohl damit zusammenhängt, daß das Ende schwer abschätzbar ist. Nach flüchtiger Prüfung habe ich den Eindruck gewonnen, daß der Text bis f. 233ʳ, d.h. bis zum Lemma Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου (*incipit* Τοὺς μισοῦντας οὖν τὸν θεὸν μισεῖν χρὴ) reichen könnte, auch wenn dieses angesichts der Tatsache, daß wohl nicht nur Dam. in der Vorlage von M durcheinander geraten war (Blattvertausch), hier nur mit aller Vorsicht gesagt sein soll. Man vgl. auch die Beobachtungen von J. Darrouzès, "Deux traités inédits du patriarche Germain", REB 45 (1987) 3-8 zu Dam. in M.

Ni. Concilium Nicaenum a. 787 habitum: vgl. Mansi XII-XIII.

Synodica epistula ad imperatores Constantinum et Irenam (JE 2448), Mansi XII, 1055 A – 1071 C:

H (1) griechisch;

(2) lateinisch: Anastasii Bibliothecarii translatio (a. 873) (An.);

(3) lateinisch: ursprünglicher Wortlaut u.a. nach L, LC;

L Libellus Parisiensis (a. 825): rec. A. Werminghoff, MGH Concilia, Tomus II, Pars II, Hannover – Leipzig (1908) 1979, 473-551.

LC Libri Carolini: rec. H. Bastgen, MGH Concilia, Tomus II, Supplementum, Hannover – Leipzig (1924) 1979.

M Mosquensis Musei Historici olim Bibliothecae Synodalis 265 (Vl. 197).

Mansi XII-XIII: Joannes Dominicus Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XII-XIII, (Florentiae 1759 sqq.) Graz 1960.

P Parisinus gr. 1115.

V Venetus Marcianus gr. 573.

Liste der abgekürzt zitierten Sekundärliteratur

A. Alexakis (1993): "Stephen of Bostra: Fragmenta contra Iudaeos (CPG 7790)", JÖB 43 (1993) 45-60.

ders. (1994): "The Source of the Greek Patristic Quotations in the *Hadrianum* (*JE 2483*) of Pope Hadrian I", AHC 26 (1994) 14-30.

ders. (1996): *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, DOS 34, Washington, D.C. 1996.

J. M. Featherstone (1997): *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, CCSG 33, Turnhout – Leuven 1997.

E. Lamberz (1997): "Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448)", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53 (1997) 1-43.

B. M. Melioranskij (1901): *Georgij Kiprjianin i Ioann Ierusalimljanin dva maloizvestnych vorca za pravostlavie v VIII v.*, St. Petersburg 1901 (russisch: Georgios von Kypros und Johannes von Jerusalem, zwei wenig bekannte Streiter für die Rechtgläubigkeit im 8. Jahrhundert).

P. Speck (1990): *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen*, Ποικίλα Βυζαντινά 10, Bonn 1990.

H. G. Thümmel (1997): "Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaenum 787 in den «Libri Carolini»", in: R. Berndt (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 80, Mainz 1997, II, 965-980.

K.-H. Uthemann (1995): "Severian von Gabala", *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexicon* IX (1995) 1487-1504.

ders. (1999a): "Nochmals zu Stephan von Bostra (CPG 7790) im Parisinus gr. 1115. Ein Testimonium — zwei Quellen", erscheint voraussichtlich in JÖB.

ders. (1999b), "Neues zum Kolophon des Parisinus graecus 1115?", erscheint voraussichtlich in RHT.

L. Wallach (1977): *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, Ithaca – London 1977.

A. Wenger (1967): "Une homélie inédite de Sévérien de Gabala sur le lavement des pieds", REB 25 (1967) 219-234.

J. Zellinger (1926): *Studien zu Severian von Gabala,* Münsterische Beiträge zur Theologie 8, Münster i.W. 1926.

Vrije Universiteit Amsterdam
Faculteit der Letteren
De Boelelaan 1105
NL-1081 HV Amsterdam

Karl-Heinz Uthemann

Wendy Mayer

Cathedral Church or Cathedral Churches?

The Situation at Constantinople (c. 360-404 AD)*

It is a peculiarity of the literature that when we read about the city of Constantinople in the time of John Chrysostom, we are usually informed that when John was consecrated bishop on 26 February 398 he took over the reins of the cathedral church of that city, the Great Church (later to be known as Hagia Sophia).[1] By contrast, when we read about the same city from the point of view of the brief residency of Gregory of Nazianzus, we are told that, when, after a forty-year tenure by the Arians, the churches of Constantinople were finally restored to the Nicene Christians on 27 November 380, it was to the Church of the Apostles that Gregory was escorted in solemn procession. It is this church which was at the time, and, it is implied, had long been, the cathedral or principal church of Constantinople.[2] The latter claim is sometimes accompanied by the assertion that the

* The research on which this article is based was funded by the Australian Research Council.

[1] See most recently C. Baur, *Chrysostom and His Time* II, trans. Sr M. Gonzaga (Westminster, Maryland 1960) 21-4, 52; F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, OCA 187 (Rome 1970) 411; J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop* (London 1995) 107. R. Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics* (Berkeley – Los Angeles – London 1983) 47 likewise considers that the Great Church in 360 replaced S. Eirene as the cathedral of Constantinople. Cf. J. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228, (Rome 1987) 172, 210 where the same opinion is implied.

[2] See most recently R. R. Reuther, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher* (Oxford 1969) 45 n. 1; K. G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley – Los Angeles – London 1982) 17; C. Moreschini, *Grégoire de Nazianze. Discours 32-37*, SC 318 (Paris 1985) 40; J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier 30 (Paris 1968) 191-2; Id., "Nouvelles perspectives sur la famille de Gregoire de Nazianze", VC 38 (1984) 354; Id., *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)* (Paris 1995) 169-70, 195-6. The view can be traced back to a lengthy note by Carl Ullmann: *Gregorius von Nazianz der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (Gotha 1867^{2}) = *Gregory of Nazianzum "The Divine". A contribution to the ecclesiastical history of the fourth century*, trans. G. V. Cox (London 1851), 223 n. 2.

Great Church did not take on the role of cathedral of the city until the time of Justinian in the sixth century.[3] Which view is correct? More significantly, are the two points of view necessarily in conflict?

Resolving these questions is important, if we are to understand in any detail the way in which Christianity developed in this significant city and in which the loci of Christian worship at this location were exploited. In particular, it is important when talking about the fourth century, a period in which ecclesiastical norms were still very much in development, to be clear about what we mean when we talk of a "cathedral" church or, even when we consciously avoid this term, what we mean by its synonyms, "main" or "principal". Often implicit in such terms is a range of assumptions concerning the nature and size of the congregation which worships in such a church, the kinds of liturgies which are performed there (usually assumed to be more elaborate) and the number, status and duties of the associated clergy. It is not only important that we determine carefully whether such labels are applicable in the fourth century, from the point of view of understanding the network of churches in each city and their relationship to one another, but the necessity to do so is particularly compelling in the case of Constantinople, with its peculiar status as a consciously constructed imperial capital. In such a situation we might expect to find a more complex range of factors at play in determining the location of certain churches. The particular history of the power struggles between different Christian factions in this city further confuses the picture. For instance, the use of the term "cathedral" church to single out a building such as the Great Church as the central liturgical site in the city is meaningless, if we consider that episcopal cathedrae were situated in no less than four churches (and probably in an even greater number) at the time of Chrysostom, due to the peculiar histories of S. Eirene, the Great Church, S. Anastasia and whatever church was at the time being used by the Novatian bishop Sisinnius.[4] Greater than usual care needs to be exercised when labelling Constantinople's churches in this formative period, if

[3] Reuther, *loc. cit.*, following Ullmann, *loc. cit.*; Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, 169-70.

[4] Perhaps the S. Anastasia mentioned by Socrates, HE 2.38 (GCS NF 1,165 18-166 28) situated within the city near Pelargus. Socrates mentions that not only did the church survive translocation across the Golden Horn and back in the times of the Arian bishop Macedonius and the emperor Julian but it also miraculously escaped being incinerated in a fire in 433 (HE 7.39; GCS NF 1,388 22-389 6), at which time it was still in the hands of the Novatians.

we are to avoid obscuring subtle evidence of their status and function.

Why is it that two groups of scholars have come to support so firmly the claims of two competing churches at Constantinople to cathedral status? Before we can proceed further and determine whether it is the notion of a "cathedral" or "principal" church that is at fault, we must first ask whether it is not perhaps the case that the claims of one party are based on a misinterpretation of the evidence or on certain false assumptions and can therefore be dismissed. This would bring about a quick solution to the difficulty.

The evidence that from c.360 onwards the Great Church was strongly associated with the bishop of the leading Christian faction at Constantinople and with the centre of ecclesiastical administration in that city is convincing. Firstly, the *episkopeion* occupied by John's predecessor, Nectarius, who succeeded Gregory as bishop in 381, and subsequently by John himself was situated adjacent to it.[5] Furthermore, at the time that John arrived in late 397, the former building was still under renovation after a successful arson attack by pro-Arian sympathisers in 388 had all but destroyed it.[6] Since the attack was occasioned by the rumour that the pro-Nicene emperor Theodosius had been killed by the usurper Maximus, news which must have excited hope of a return of the then Nicene-held churches at Constantinople to Arian control, it is clear that the Arians perceived the *episkopeion* as a prominent symbol of Nicene Christian authority. Secondly, the convent of the female deacon and prominent ascetic and aristrocrat Olympias was likewise adjacent to the Great Church and had its own passageway which led directly into the church's narthex.[7] Since Olympias, who was a close adviser to both Nectarius and Chrysostom, had an array of properties at her disposal spread throughout the city and its suburbs,[8] the choice can again be seen as indicative that the locus of Nicene Christian activity and authority was seen to reside in the complex comprised of the Great Church and *episkopeion*. Thirdly, in the heated situation which developed when

---

[5] See W. Müller-Wiener, "Bischofsresidenzen des 4.-7. Jhs. im östlichen Mittelmeer-Raum" in *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne.* Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986) I (Rome 1989) 668-70.

[6] Socr., HE 5.13 (GCS NF 1,287 12-31); Soz., HE 7.14 (GCS NF 4,319 4-9); Ambrose, *Ep.* Extra coll. 1a (40).13 (CSEL 82/3,168 149-52.).

[7] *Vita Olymp.* 6 (SC 13bis,418 1-7).

[8] *Vita Olymp.* 5 (SC 13bis,416 25-418 33)

John was served with a second notice to quit Constantinople in June 404, it was the Great Church that was set on fire and burned to the ground in retaliation.[9] Regardless of whether it was burned down by the Johnites in order to prevent the emperor and opposing bishops from placing another candidate on the throne which they believed still legitimately belonged to John Chrysostom, or whether it was set fire to by the anti-Johnites as an expression of their satisfaction at the much disliked bishop's departure, the fact that it was this building that was targeted again highlights the fact that the Great Church was viewed as the church most intimately connected to the authority of the Constantinopolitan bishop. That is, as observed in the case of the *episkopeion*, burning this particular church to the ground had symbolic as well as practical implications. Quite apart from these considerations, John himself is to be observed preaching in the church on various occasions.[10] Even on this initial survey of the evidence, the fact that the strong association between the Great Church and the Nicene bishop dates from the succession of Nectarius either suggests that the scholars who claim that from 27 November 380 Gregory's pastoral activities were conducted largely from the Church of the Apostles are mistaken or requires that there occurred an abrupt shift in status from the Church of the Apostles to the Great Church in 381 following the Second Ecumenical Council and Gregory's resignation.[11]

That the Great Church was associated with the bishop of the leading Christian faction before the latter date, however, can be demonstrated. As Krautheimer and others point out, in 360, when the Great

[9] Palladius, *Dial.* 10 (SC 341,210 83-212 105); Soz., HE 8.22 (GCS NF 4,379 5-11). Although neither source names the church, the information that the fire spread to the nearby senate building confirms the identification.

[10] E.g., *In illud: Ne timueritis hom.* 1 (CPG 4414.1); *In illud: Pater meus usque modo operatur* (CPG 4441.10); *In illud: Filius ex se nihil facit* (CPG 4441.12). If, as Janin speculates, following the conflagration of the Great Church in June 404 S. Eirene took over the function of the Great Church until its reconstruction and rededication in 415, the relationship would be confirmed. See R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, première partie: La siège de Constantinople et le patriarchat oecuménique: III. Les églises et les monastères* (Paris 1969²), 103-4.

[11] For the assertion that from December 380 the majority of Gregory's sermons were preached in the Church of the Apostles see Ullmann, *Gregory of Nazianzum*, 227 n. 3. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, 202-3, who admits that Gregory preached in the Great Church as well as the latter, nonetheless considers the Church of the Apostles the centre of his pastoral activity.

Church was completed under Constantius and dedicated,[12] it was the church of S. Eirene, augmented and embellished by Constantine,[13] which it essentially replaced.[14] The Great Church was constructed in the vicinity of S. Eirene and for some time the two shared the same clergy and operated as a single administrative entity.[15] The evidence for the status of S. Eirene prior to its eclipse by the Great Church is relatively clear. In 335 when bishop Alexander was alarmed by the reception of Arius at Constantinople, it was to S. Eirene rather than any other church that he resorted to fast and pray.[16] In 337 on Alexander's death, his successor Paul, in preferment to the candidate of the Arian faction, Macedonius, was consecrated bishop in S. Eirene.[17] Both circumstances suggest that at least in this early period, prior to the possession of the Constantinopolitan churches by the Arian and semi-Arian Christian factions, S. Eirene was closely associated with the episcopal office. This association is seen to persist until c.350 when Paul is finally deposed at the command of the emperor, Constantius, and the semi-Arian Macedonius is installed in his place. Immediately following the removal of Paul, the praetorian prefect, Philip, escorts the new candidate publicly to the church and seats him on the throne. This public and, to all intents and purposes, deliberately symbolic act would have been ineffectual unless it had taken place at precisely the same church at which Paul himself had been consecrated.[18] What is unfortunately lacking is clear evidence for the status and function of either S. Eirene subsequent to the year 350 or of the Great Church between the years 360 and 381. Since the Church of the Apostles proper, as opposed to the mausoleum built by Con-

[12] Socr., HE 2.16 (GCS NF 1,109 8-13). Regarding the date and circumstances of dedication see D. Woods, "The date of the translation of the relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople", VC 45 (1991) 289.

[13] Socr., HE 1.16 (GCS NF 1,54 20-55 1).

[14] Krautheimer, *Three Christian Capitals*, 47; Baur, *Chrysostom and His Time*, II 51-2; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris 1974) 393.

[15] Socr., HE 2.6, 2.16 (GCS NF 1,96 23-97 1; 109 9-13).

[16] Socr., HE 1.37 (GCS NF 1,87 13-88 12).

[17] Socr., HE 2.6.

[18] Although Socrates, HE 2.16, immediately mentions S. Eirene, the connection is not explicit, but rather suggests an assumption on the historian's part based on the subsequent status of S. Eirene's successor, the Great Church. The identity is assumed by Dagron, *Naissance*, 393.

stantine, was completed only in 370,[19] some ten years after the Great Church itself began to operate within the city, there remains the possibility that at some point after this last date the honour of being the centre of episcopal operations within the city was again transferred, this time to the Church of the Apostles.

What, then, is the evidence adduced for the principal or cathedral status of the Church of the Apostles? Is it possible that the functions of the old episcopal complex were for a limited number of years transferred to this new foundation? Unfortunately the evidence for the cathedral status of the Church of the Apostles is poor and relies upon an *a priori* assumption, as well as an argument *ex silentio* for its interpretation. The strongest statement of the case is put forward by Ullmann.[20] Since the assertions of subsequent scholars rely in large part upon his repudiation of the preference for the Great Church exhibited by Tillemont and his eighteenth century colleagues, it is valuable to summarise his arguments. Ullmann argues first that the idea that the Great Church was given to Gregory by Theodosius as the chief church of the city is no more than speculation and he doubts that any evidence can be adduced in support of it. As we have seen, the association between the S. Eirene-Great Church complex and the bishop of the dominant Christian faction in the city is, on the contrary, of long-standing. On this basis, the speculation of Tillemont and his colleagues regarding the identity of the church mentioned by Gregory in his *Carmen de vita sua* (1325-41)[21] is not unreasonable. The second point that Ullmann makes is that, while the Great Church is nowhere explicitly mentioned in Gregory's writings, the Church of the Apostles is highlighted by him on several occasions (*Or.* 5; *Or.* 42; *Somnium de Anastasiæ ecclesia*). The first reference can instantly be dismissed, since it occurs within a literary work rather than a ser-

[19] Debate concerning the distinction between the church proper and the mausoleum and regarding the date and function of each has been considerable. For the most recent opinion see C. Mango, "Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics", BZ 83 (1990) 51-61 and 434. For the main points in the debate see G. Downey, "The builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A contribution to the criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius", DOP 6 (1951) 53-80; R. Krautheimer, "Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel", in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, JbAC Ergänzungsband 1 (1964) 224-9. For a full bibliography see Mango, "Constantine's Mausoleum", 53-4.

[20] *Gregory of Nazianzum*, 223 n. 2.

[21] C. Jungck, *Gregor von Nazianz. De vita sua* (Heidelberg 1974) 118.

mon,[22] and therefore has no bearing upon a particular location at which Gregory might have been preaching, and since also it asserts simply that the Church of the Apostles is the burial place of Constantine — a general piece of information which again has no relevance to Gregory's preaching ministry and its location. In regard to the second, in which oration Gregory farewells the city of Constantinople in anticipation of his return to Cappadocia, Ullmann argues that Gregory expressly takes leave of the church in which the apostles dwell,[23] while in the third text Gregory mentions only the Church of the Apostles in connection with the subject of the poem, S. Anastasia.[24] Had the Great Church been the cathedral, Ullmann argues, Gregory would certainly have mentioned it. On these grounds he finds license to interpret the phrase "this great and acclaimed church" in *Or.* 42,[25] otherwise understood as a reference to the Great Church, as an allusion rather to the Church of the Apostles.

There are some problems with his argument. In the first instance, the individual components are convincing only if one has already decided that the Church of the Apostles is at this point the cathedral of Constantinople. To start with, the reference which occurs in the *Somnium de Anastasiæ ecclesia* does not necessarily exclude the possibility that the Great Church continues to function as the centre of episcopal operations. In essence, all that Gregory says in this poem is that, while the city has many large and attractive churches, which include the magnificent cruciform edifice of Christ's apostles, nonetheless he prefers S. Anastasia. That he singles out the Church of the Apostles is an entirely natural reaction, given that it was at the time the most recently completed worship centre and was by all accounts more prominent on the skyline and more architecturally distinctive.[26]

---

[22] Bernardi, *Prédication*, 94.

[23] *Or.* 42.26 (SC 384,110 14-17): Χαίρετε, ἀπόστολοι, ἡ καλὴ μετοικία, οἱ ἐμοὶ διδάσκαλοι τῆς ἀθλήσεως … .

[24] *Somnium de Anast. eccl.* (PG 37,1258 55-62): Ἡ μὲν δὴ πολλοῖσιν ἀγαλλομένη μεγάλοις τε / Κάλλεσι δαιδαλέοις ἡ βασίλεια πόλις, / Νηοῖς οὐρανίοισιν ἀγάλλεται ἔξοχον ἄλλων, / Νηοῖς, τοῖς ποτ᾽ ἐμοῖς, νῦν γε μὲν ἀλλοτρίοις· / Σὺν τοῖς καὶ μεγάλαυχον ἕδος Χριστοῖο μαθητῶν, / Πλευραῖς σταυροτύποις, τέτραχα τεμνόμενον. / Ἀλλ᾽ οὐ τόσσος ἔμοιγε πόθος καὶ ἄλγος ἐκείνων, / Ὅσσος Ἀναστασίης, Βηθλεὲμ ὑστατίης.

[25] *Or.* 42.26 (SC 384,108 6-8): Σύ τε μέγας ναὸς οὗτος καὶ περιβόητος, ἡ νέα κληρονομία, … .

[26] According to Gregory (see n. 24) it was cruciform, as opposed to the Great Church, which, while apparently large, was an ordinary basilica. Regarding the architecture of the Great Church at this period see Krautheimer, *Three Christian Capitals*,

Secondly, when he bids his farewell to the city in 381 Gregory at no point indicates that he is preaching in the Church of the Apostles and indeed it is listed fourth after his favourite, S. Anastasia, the enigmatic "great and acclaimed church", and the other churches spread throughout the city in which, he says, ill-health prevented him from officiating.[27] In view of this rhetorical hierarchy, it is more reasonable to consider that the list contains four distinct sets of locations, a factor which tends to support the more natural identification of the "great and acclaimed church" as the Great Church.[28] The fact that he farewells all of the other churches which are now under the control of the Nicene Christians and points out that under normal circumstances as the leader of that faction he would have been officiating in them also, makes it even more likely that it is the Great Church to which he alludes, implying that he did officiate in it, although unable to do so in the others. His use of the demonstrative (οὗτος), and of the apposite phrase ἡ νέα κληρονομία ("recent inheritance") further suggest that it is in the Great Church, not the Church of the Apostles, that *Or.* 42 is being delivered,[29] and that it is therefore to the Great Church, again not the Church of the Apostles, that Gregory was led and in which his status as leader of the newly dominant Christian faction was confirmed on 27 November 380. If this conclusion is correct, the identification by some scholars of the location in which Gregory delivered *Or.* 36 before the emperor and nobility of the city as the Church of the Apostles would also need to be reconsidered.[30]

If the term "cathedral" is intended to denote the church which is associated most firmly with the bishop of a city and in which one

---

50-5; T.F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park-London 1977) 11-19.

[27] *Or.* 42.26 (SC 384,108 1-110 17).

[28] While Ullmann and Reuther (n. 2) persist in the alternative view, Bernardi, SC 384,109 n. 5, too identifies it as the Great Church. Bernardi, *Saint Grégoire*, 202, further accepts that Gregory preached at both locations. This is in contrast to his earlier view (*Prédication*, 192), where he implies that from Dec. 380 until his departure Gregory preached more or less exclusively in the Church of the Apostles.

[29] Since he goes on to mention the episcopal cathedra immediately after the Church of the Apostles (SC 384,110 18-21), it could be argued, however, that the rhetorical hierarchy flows not from S. Anastasia down, but in the opposite direction, climaxing with the Church of the Apostles, in which it would then be natural to assume that the cathedra in question is located. If this argument was accepted, and it is understood that *Or.* 42 is being delivered in the Church of the Apostles, it would not negate the following point (i.e., that the Great Church retained its status and function).

[30] See Reuther, *Gregory of Nazianzus*, 45; Moreschini, SC 318,47.

might expect to find him presiding on occasions when he is not required to attend to liturgical or administrative duties elsewhere, then it seems relatively clear that the Church of the Apostles does not fall into this category. Does the failure of the evidence to support the candidacy of the Church of the Apostles as the fourth century cathedral of Constantinople mean, then, that the scholars who favour this conclusion are entirely mistaken? There is some evidence which suggests that, at least after the completion of the cruciform church in 370, if not before, this mausoleum-church complex did have some kind of special status within the local community. Indeed, that of all the extant churches in the city it was considered the most noteworthy, we have already seen in the *Somnium de Anastasiæ ecclesia*. Since in this same text Gregory implies that the churches other than S. Anastasia are in the possession of another Christian faction,[31] we can perhaps assume that the poem reflects the view which prevailed in the city in 379 or the first three quarters of 380 — that is, prior to 27 November 380. If nothing else, it is certain that Gregory himself believed at the time that the church was in some way outstanding. If we further accept that the Great Church continued to be the church most closely associated with the leadership of the dominant Christian faction in the city, then his explicit mention of the Church of the Apostles in his farewell oration, albeit fourth, again suggests that this latter edifice was in some way significant to him. In other words, the very fact that Gregory does highlight this church, even though it is not the episcopal church of the city, suggests that he views it as having a certain prominence in the day-to-day life of Constantinople. Gregory's comments are too vague, however, to permit us to determine whether that prominence is due simply to its novelty, the distinctiveness of its architecture or the elaborateness of its interior decoration, or is in fact tied to the role that the Church of the Apostles played within the local community between the years 370 and 379.

Is there any evidence which can assist us to narrow the options, so that we can determine the degree and nature of that significance? There are hints from the time of Chrysostom, some eighteen to twenty years later, which suggest that this church played a significant role in the life of the bishop and the city in that time also. The first clue is supplied by the church historian, Sozomen. He informs us

---

[31] PG 37,1258 58.

that in 403, when Epiphanius of Salamis arrived at Constantinople at the prompting of John's arch-rival Theophilus of Alexandria, the elderly heresy-hunter, at the prompting of John's enemies within the city, was directed to denounce him for assisting the Tall brothers, themselves allegedly tainted with Origenism.[32] The church which was selected and in which it was considered that this denunciation might have maximum effect was not the Great Church, as might be expected, but the Church of the Apostles. Now, one could argue that John's enemies selected this church precisely because they expected that he would be presiding as usual at synaxis in the Great Church and that it would therefore be safe to denounce him publicly, since he would not be there to defend himself. Even if this scenario is correct, however, it presupposes that the site was chosen because a significant attendance was expected on that particular occasion,[33] which included people of prominence who could be swayed against John by such an announcement, particularly since it would be delivered by such a credible figure. In other words, the Church of the Apostles was of sufficient status in the city that it could still draw a significant crowd on an occasion when the bishop was not presiding. The alternative scenario is that the site was selected because it was known that John would be presiding there that day and it would have been a serious embarrassment to him to have had the denunciation occur in his presence. It is difficult to say which of the two scenarios is the most likely. After the attempt is averted, the possibility that a riot might have broken out is raised,[34] which suggests that a real outcome of the denunciation could have been a heated conflict between anti- and pro-Johnite sympathisers. Either scenario could have incited such a response. The conclusions to be drawn from each differ slightly, however. In the first case, we must posit that synaxes were being held at the Church of the Apostles in parallel with those held at the Great Church and that both sites had attached to them a significant congregation. In the second case, we must conclude that John presided at the Church of the Apostles on occasion. That is, it follows that his ministry was not restricted to the episcopal church. It re-

---

[32] HE 8.14 (GCS NF 4,368 24-369 9).

[33] Soz., HE 8.14 (GCS NF 4,369 3-4): ᾤοντο γὰρ οὕτως συγκρούσειν αὐτὸν πρὸς τὸ πλῆθος.

[34] Soz., HE 8.14 (GCS NF 4,369 7-8): ... εἰ ταραχῆς ἐν τῷ πλήθει ἢ στάσεως κινηθείσης αὐτὸς κινδυνεύσει ὡς αἴτιος γεγονώς.

mains to be seen whether further evidence can help us to refine our conclusions.

The Church of the Apostles again plays a prominent role in a second episode. On this occasion, probably in 402,[35] the empress seeks out John, who has refused to answer her summons to discuss his dismissal of the locum bishop, Severian of Gabala. Determined to find John and to persuade him to revoke his dismissal and initiate a reconciliation with the offending bishop, she locates him in a particular church. Once again it is not the Great Church, but the Church of the Apostles.[36] What is he doing there? The sources provide no reason, which makes one suspicious that his presence at that particular moment is determined by the ordinary demands of his episcopal duties. That is, he is there precisely because that is where he would normally be on the day in question. This possibility is perhaps strengthened by a third piece of evidence. Among the charges brought against John at the Synod of the Oak is one in which it is alleged that in the Church of the Apostles John hit a certain Memnon with his fist and, while the latter's mouth was still bleeding, proceeded to offer him communion.[37] From this information there follow two implications: first, that John presided at the Church of the Apostles on occasion; and second, that eucharistic synaxes were held there. Unfortunately, once again we are given no information concerning the circumstance. If one allows that a eucharistic liturgy could be celebrated as part of a festival synaxis,[38] then we can suppose that

---

[35] Theodosius II is described as being in early infancy (Socr., HE 6.11; GCS NF 1,333 8), providing a *terminus post quem* of April 401. The dispute itself cannot have occurred before John's return from his several-month-long trip to Ephesus. The latter is currently dated to the first months of 402. See J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom — Ascetic, Preacher, Bishop* (London 1995) 181-8.

[36] Socr., HE 6.11 (GCS NF 1,332 41-333 12); Soz., HE 8.10 (GCS NF 4,363 20-5).

[37] Charge 27 (SC 342,106 55-7).

[38] For instance, in the case of marytr's festivals or the transferral of martyr's remains there is no clear evidence that at this time in Constantinople the festival liturgy incorporated the eucharist. Rather, it is likely that such services were held at a different time of day, even if they happened to fall on a day of regular synaxis. On the other hand, on an analogy with liturgical festivals such as Christmas and Easter at Antioch (see, e.g., *De b. Philogonio*; PG 48,755 8-25), it is possible that at Constantinople too on such occasions the eucharist was celebrated as part of the same synaxis. The information for Constantinople is too sparse to permit a definitive assessment. Cf. *Hom. in martyres* (PG 50,664 8-10), where it is indicated that on a festival of the martyrs at Antioch held in a suburban martyrium the eucharist was celebrated. This case may, however, be execeptional. See F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, OCA 187 (Rome 1970) 10-11.

John was at the church and a synaxis was being held there as part of some special occasion. Alternatively, we can posit that he was there presiding at a eucharistic synaxis precisely because such services were held at the Church of the Apostles on a regular basis and on certain pre-arranged dates he would be in attendance; or because he and certain of his clergy and an undefined audience would periodically quit the Great Church and gather there to celebrate the eucharist on non-festival occasions.

This leads us to ask whether we can determine what kinds of synaxes were held at the Church of the Apostles in the time of Chrysostom and whether we can settle upon their frequency. That is, is there any evidence that will allow us to make sense of the information which we have already gathered? Again some evidence does exist. Furthermore, it leads us in both directions. In the case of two of John's homilies we find that an extraordinary synaxis was held at that location — in the one instance, this occurs as part of an annual commemoration linked specifically with that church; in the other, the synaxis is held in response to a unique set of circumstances. The first homily (*Adversus catharos*; CPG 4441.6) was preached on the occasion of the anniversary of Theodosius' death.[39] The selection of the church in this instance is a natural consequence of the presence of the tomb of that emperor in the mausoleum attached to it. In the second homily (*Contra ludos et theatra*; CPG 4441.7), John refers back to the preceding Wednesday on which a sudden violent storm prevented a crossing of the Bosporus to the church of SS. Peter and Paul at which they usually celebrated the occasion. As an alternative John and his flock hastily made their way to the Church of the Apostles, the nearest accessible location which might be deemed appropriate as a substitute venue, where they held an impromptu synaxis.[40] Neither occasion indicates use of the Church of the Apostles that is other than isolated. When we turn to a third homily preached by John we

---

[39] The information that it was preached in the Church of the Apostles is supplied in the title. Regarding the primitive status and therefore reliability of the topographical detail contained in the titles of this particular manuscript series see Pierre Batiffol, "De quelques homélies de s. Jean Chrysostome et de la version gothique des écritures", *Revue Biblique* 8 (1899) 566, 572 and, most recently, Michele Aubineau, "Restitution de quatorze folios du codex hierosolymitain, Photios 47, au codex Saint-Sabas 32. Prédications de Chrysostome à Constantinople et notamment à Sainte-Irène", JTS NS 43 (1992) 543-4.

[40] PG 56,265 3-18. For the identification of the festival as that of SS. Peter and Paul (June 29) see J. Pargoire, "Les homélies de s. Jean Chrysostome en juillet 399", EO 3 (1899-1900) 152-5.

finally find evidence that he was present at the church on other than festival occasions. In the case of this homily (*In illud: Messis quidem multa*; CPG 4441.11),[41] despite the fact that another homilist has just preached before John, there is no evidence that the synaxis is extraordinary.[42] Rather the main topic of the sermon is an exegesis of the gospel reading for the day,[43] which suggests a perfectly ordinary occasion.

This likelihood is supported by a second sermon, preached by John's locum, Severian of Gabala. In this homily (*In incarnationem Domini*; CPG 4204), possibly delivered on the festival of the Incarnation, Severian mentions a recent sermon, which he preached in the Church of the Apostles. He reminds the audience that on that occasion he introduced the topic of John the Baptist and the prophecies of Christ's advent (Matt. 3.3; Ps. 29.3).[44] Again there is no indication that the sermon in question was preached on anything other than an ordinary occasion. If we further assume that, as John's locum, Severian was preaching on the appropriate days in the appropriate locations in the city in which, as bishop, John himself would have been preaching had he been available,[45] then some useful details can be added to the picture. Firstly, Severian is clearly not preaching at the Church of the Apostles on the present occasion, which occurs perhaps several days to a week later. Secondly, he assumes that at least part or all of the present audience were in attendance at the Church of the Apostles and will remember the contents of his homily on that occasion.[46] This information perhaps suggests that the use of

---

[41] The title to this sermon attributes it to an unidentified 'church of the apostle'. Internal evidence (PG 63,518 33-42) confirms that it was preached in the Church of the Apostles.

[42] While at Antioch more than one sermon at a synaxis is usually a certain indication that the occasion is a festival (e.g., *De b. Philogonio*; *In diem natalem*; *In illud: Vidi dom. hom.* 3), at Constantinople multiple preachers at a synaxis may also simply be an artifact of the presence of a large number of visiting bishops (cf. Palladius, *Dial.* 13 (SC 341,274 150-6 and 276 14-278 35).

[43] PG 63,518 58-519 15.

[44] PG 59,687 31-41 *a.i.*

[45] Of the identifiable extant sermons of Severian, the majority which treat liturgical festivals fall into the period of John's absence (i.e. Christmas to after Easter). See C. Datema, "Towards a critical edition of the Greek homilies of Severian of Gabala", OLP 19 (1988) 109-14. On this basis it is not unlikely that the majority of the extant sermons were preached both at Constantinople and during this concise period.

[46] PG 59,687 31-2 *a.i.*: Ταῦτα ὑμῖν ὑπεθέμεθα· ἀρκεῖ δὲ ταῦτα καὶ τοῖς σπουδαίοις εἰς ὑπόμνησιν, ...

the Church of the Apostles is stational — that is, that the bishop attends there and presides at ordinary synaxes, in addition to the occasional festival synaxis, on certain predetermined days of the year.[47] This does not tell us whether a regular congregation continued to worship there, attended by their own complement of deacons and priests, when the bishop was not present, but the scenario is not negated by the preceding conclusion. That both John and Severian, as his locum, were preaching in the Church of the Apostles in response to an already established pattern is perhaps suggested by Gregory of Nazianzus' assertion that he ought to have been preaching in other churches of the city, in addition to the Great Church and the Church of the Apostles, but was prevented by ill-health from doing so. It is further possible that Gregory himself inherited a system established by the Arian bishop Demophilus or his predecessors.[48] If any or all of these suppositions are correct, then we find the development of a non-festival stational system at Constantinople some fifty to one hundred years earlier than occurred at its fellow imperial city in the west, Rome.[49]

If we suppose that this interpretation of the function of the Church of the Apostles within the city of Constantinople at this time is accurate, did the stational role initiate with the completion of the church proper in 370, or was the mausoleum section of the complex

[47] This interpretation of the evidence fits in well with the Memnon episode, where we see John distributing communion in the church for no obvious reason, and the episode with Eudoxia, in which she happens to locate him in that church. The thesis that the bishop of Constantinople celebrated the eucharist in different churches in the city was put forward by John Baldovin, without detail or supporting evidence, in his study of the stational liturgies of Jerusalem, Rome and Constantinople: *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228 (Rome 1987) 210.

[48] That the stational system included S. Anastasia by the time of Chrysostom is suggested by *Adversus eos qui non adfuerant* (CPG 4441.4) and *Hom. dicta in templo s. Anastasiae* (CPG 4441.8), both preached on seemingly ordinary occasions. If Aubineau is correct ("Restitution", 532-4), then we also have two ordinary sermons preached in S. Eirene (*In illud Isaiae: Ego dominus deus feci lumen* [CPG 4418] and *De studio praesentium* [CPG 4441.5]).

[49] For the argument that the stational system, in the sense of prescribed occasions on which the bishop presided in different churches at non-festival eucharistic synaxes, developed at Rome in the mid-late fifth century see Baldovin, *Urban Character*, 147-53; R. Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics* (Berkeley – Los Angeles – London 1983) 113. Cf. A. Chavasse, *La Liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie* in urbe *et* extra muros, *Studia Anselmiana* 112 – *Analecta Liturgica* 18 (Roma 1993). I am indebted to Joan Barclay Lloyd for drawing my attention to the parallels.

used similarly prior to that date? The answer to this question is difficult to determine. What is of interest is that the church and its counterpart, the mausoleum, represent something of an anomaly in the second half of the fourth century. If we accept that the mausoleum was constructed first,[50] then we find a building intended to house the physical remains of Constantine and his successors consciously sited on a prominent rise just within the walls of the city. As Krautheimer points out, not only did the chosen site contravene the Roman ban on burial within the city limits but it also broke with the more recent custom of locating the emperor's mausoleum within the palace precinct.[51] Setting aside the actual location of Constantine's sarcophagus within the original edifice and Constantine's intentions in this matter,[52] the building was anomalous for a second reason. According to Eusebius, even though it was constructed primarily as a mausoleum, Constantine had an altar placed in it and ordered that services be held there.[53] This peculiarity must have given the mausoleum the quasi-status of a martyrium, if not a church. Whatever Constantine's original intention, however, it is uncertain whether synaxes other than those held on occasions specifically linked to the church and its contents were ever held there.[54] A third anomaly relates to the procurement of the remains of Timothy, Luke and Andrew and their interment in 359/60 as part of the foundations of the church proper.[55] Again we see the interment of human remains, against all normal custom, within the city limits.[56] Further, regardless of its location, the

---

[50] Richard Krautheimer, "Konstantins Apostelkirche" (n. 12), and, most recently, *Three Christian Capitals*, 58, insists that the church came first and that it was the mausoleum that was initiated under Constantius and completed in 370. The debate is to some extent still open. For the purposes of this article I follow Mango's theory that it was the mausoleum that was constructed by Constantine, not the cruciform church.

[51] *Three Christian Capitals*, 57-8.

[52] Regarding this issue see Dagron, *Naissance*, 406-8; Krautheimer, *Three Christian Capitals*, 60-67; Mango, "Constantine's Mausoleum", 58-9.

[53] *Vita Const.* 4.58-60 (GCS 7,141-2).

[54] Concerning the manoeuvring which occurred after Constantine's death in an attempt to both follow Constantine's wishes and placate Christian sensibilities see Mango, "Constantine's Mausoleum", 59. If his thesis is correct, it is unlikely that his wishes concerning synaxis would have been rigorously observed.

[55] Regarding the date, which is again a matter of debate, see most recently D. Woods, "The date of the translation of the relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople", VC 45 (1991) 286-92.

[56] If Gregory of Nyssa's stress upon the συσκηνία of Meletius and the apostles in his funeral oration (*Oratio funebris in Meletium episcopum*; Jaeger-Langerbeck, *Gre-*

presence of these remains ought to have caused the newly constructed church to be identified as a martyrium — that is, a site in which non-eucharistic synaxes were held on the feast days of the various persons interred there and to which private individuals came in the interim for prayer. And yet, by the time of Chrysostom, if not earlier, we find ordinary eucharistic and possibly non-eucharistic synaxes being held there.

If the Great Church-S. Eirene complex developed naturally as the episcopal locus of the city, what we observe in the Church of the Apostles and the mausoleum is a group of buildings that has a status and function that are unique among contemporary ecclesiastical constructions. Moreover, these attributes are the result of successive conscious decisions on the part of Constantine and his heirs rather than the consequence of natural development. Is it the case that the church was viewed by the people, clergy and administration of Constantinople as something more than just one in a number of sites available for stational synaxis? It is at this point that the argument becomes frankly speculative. The first clue perhaps resides with the above-mentioned homily by Severian of Gabala. When he refers to the Church of the Apostles, he uses the periphrasis: "the holy and *imperial* halls of the apostles".[57] There already existed a long-standing association between the S. Eirene-Great Church complex and the main imperial palace.[58] Given the existence of the imperial mausoleum and its probable annexation by the newly constructed cruciform church,[59] it is possible that from 370, if not before, the Church of the Apostles was likewise a significant imperial locus within the city. Furthermore, it should be remarked that the antecedents of the Great Church and the Church of the Apostles, S. Eirene and the mausoleum, were the only Christian buildings within the walls of Constan-

---

gorii Nysseni Opera [1967] IX,441 1-10) is more than purely rhetorical, then it is probable that in 381 Meletius too was interred temporarily in the Church of the Apostles, before his remains were translated to Antioch.

[57] PG 59,687 39-41 *a.i.:* Ταῦτα γὰρ ὑμῖν ἐν ταῖς ἱεραῖς καὶ βασιλικαῖς τῶν ἀποστόλων αὐλαῖς εἰσηγούμεθα ... . Emphasis added.

[58] See Krautheimer, *Three Christian Capitals*, 50-52. Like the convent of Olympias and possibly the *episkopeion* (see Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, 12, re Palladius, *Dial.* 10), the palace may have had its own private entrance into the Great Church.

[59] In *In II Cor. hom.* 26 (PG 61,582 19-30) John makes it clear that the tomb of Constantine, although now outside the building which contains the remains of the apostles, is in the nature of a janitor to the latter.

tinople to which Constantine devoted his energies — in the former case upgrading and refurbishing it; in the latter, deliberately siting and supervising the construction of it. In consequence, we might expect both sites to have a special significance in the ceremonial and religious life of the city. In addition, one peculiarity which has not yet been remarked upon is the location of the Church of the Apostles at the limit of the northern axis of the two ceremonial routes which Constantine developed within the city.[60] This circumstance places it at the end of the otherwise lesser used route — Hebdomon, situated on the Via Egnatia at the end of the southern axis, being one of the main points at which a martyrial or imperial cortege approaching by sea disembarked in order to enter the city in procession.[61] From this point of view, the choice of site for the mausoleum and later the Church of the Apostles can perhaps be seen to reflect the desire of Constantine and his successors to provide a second focus for imperial and ecclesiastical ceremonial, which would give equal weight to the two axes.

Unfortunately, while all of the evidence suggests that the Church of the Apostles was intended to play a significant role in imperial and Christian ceremonial within the city (in addition to its coincidental functions as one in a series of churches within a stational system and as a mausoleum chapel and martyrium) and although the existing evidence also implies that it was indeed viewed in this particular light, there is very little indication of precisely how its perceived status translated into practice.[62] While there is some suggestion that it was used for the installations of bishops,[63] an assumption that challenges the strong association that we have observed between the Great Church and episcopal authority, there is little or no direct evi-

---

[60] See Krautheimer, *Three Christian Capitals*, 42-5; G. Dagron, *Naissance*, 94-102; Id., "Constantinople. Les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse. Topographie chrétienne", in *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*. II (Rome 1989) 1071.

[61] See W. Mayer, "The sea made holy. The liturgical function of the waters surrounding Constantinople", *Ephemerides Liturgicae* 112 (1998) 459-68.

[62] To what extent ceremonies intended to highlight the role of the imperial family within the city were conducted there will have been influenced by the frequency with which the emperor was present. Until Arcadius took over control of the East from his father in 395 few emperors had resided at Constantinople for any length of time due to the demands of military activity in the West and on the Persian front.

[63] *Chron. Pasch.* a. 404 (PG 92,781) locates there the installation of Arsacius, John's immediate successor.

dence to support this interesting conclusion. Since the only evidence for this practice relates to Arsacius, who was installed only a few days after the Great Church was burnt to the ground as John left the second time for exile, it could be argued to the contrary that, with the Great Church out of action because of the fire, this example represents an exceptional case rather than being indicative of normal practice. Nonetheless, it is possible that the choice of the Church of the Apostles was in this case deliberate rather than accidental since, if, as is widely thought, S. Eirene took over the function of the Great Church while the latter was being rebuilt, and had episcopal installations ordinarily taken place in the Great Church, then it might be supposed that S. Eirene ought automatically to have been chosen as the alternative venue. That Arsacius was installed not in S. Eirene but in the Church of the Apostles suggests either that of the two choices, the Church of the Apostles was considered to lend greater weight or to be more appropriate, or, at some point after its completion in 370, this second church had become the regular place in which the successive bishops of Constantinople were installed.

Unfortunately without clear evidence of where in Constantinople other installations occurred in the close the fourth and opening of the fifth century we can do little more than speculate. Even so, one of the discrepancies that has never been satisfactorily explained is the record of Chrysostom's consecration as bishop of the city on 15 December 397 in the *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, when Socrates (HE 6.2) fixes the date as 26 February 398. As a result of much debate the former date is now usually discarded in favour of the latter.[64] But what if both are correct and by discarding the one we are obscuring an important liturgical development? Eutropius was in a hurry to confirm and seal the candidature of John against the contenders put forward by his rivals. A lapse of two or more months between John's arrival at Constantinople and his consecration, presenting a window of opportunity for Theophilus and others to promote their candidates, represents precisely the kind of situation that Eutropius could scarcely afford to have develop. Assuming that there was some reason why John could not be installed in the Great Church prior to 26 February,[65] there was nothing to prevent his con-

[64] Kelly, *Golden Mouth*, 106 and n. 19. But see Baur, *Chrysostom and His Time*, II 13, who considers that the two dates reflect different aspects of the one event.

[65] Baur, *Chrysostom and His Time*, II 13, considers that the enthronement in the Great Church involved the official handing over of the church property, including the

secration as bishop in the other prominent church of the city, the Church of the Apostles, with its strong imperial and Constantinian associations. If there existed a prior tradition of consecrating bishops in this church, established some time after its completion in 370, this circumstance might also explain in part why Gregory persisted in presiding in it in addition to the Great Church, despite his fragile health, when he had no difficulty in passing over the tradition of presiding in the other churches of the city. The whole argument is admittedly highly speculative, but is worthy of consideration. This solution might also go some way towards explaining why, when he was being escorted into the city by the crowds on his return from the first exile, John diverted the procession into the Church of the Apostles and persisted in preaching a sermon there.[66] If the suppositions that he had been consecrated in this same church and that the church had particularly strong imperial associations in the minds of the citizens of Constantinople are correct, then his actions are likely to have been interpreted by the populace as a deliberate public statement of both the legitimacy of his episcopal authority and the renewed imperial approval of it.[67]

Conclusion

At the beginning of this paper we pointed out the apparent conflict between the two points of view which are current in the literature with regard to the identity of the cathedral church in Constantinople in the second half of the fourth century. After reviewing the evidence it has become clear that, even if it was to the Church of the Apostles that Gregory of Nazianzus was led by the emperor on 27 November 380 (a circumstance which is still possible), it is unlikely that the church was at that time intimately identified in the minds of Con-

---

episkopeion. The residence being unavailable or the development of some administrative difficulty could readily explain the delay.

[66] The Latin text of *Sermo post reditum a priore exsilio* 1 (PG 52,440 13-16) contains an explicit reference to the site. Cf. Kelly, *Golden Mouth*, 235-6, who confirms the location on the authority of "Martyrius". Due to the premature death of Florent van Ommeslaeghe at a critical point in the production of his edition of this valuable text, I have been unable to confirm the latter reference.

[67] It is to be remembered that Chrysostom had until that point been dragging his heels about returning to the city and had, moreover, been enjoying the hospitality of a suburban estate belonging to the empress. See Socr., HE 6.16 (GCS NF 1,339 3-5); Soz., HE 8.18 (GCS NF 4,374 1-2).

stantinople's inhabitants with the bishop of the city and his administration. The association between the operations of the bishop of the leading Christian faction and the Great Church-S. Eirene complex throughout the middle to latter part of the fourth century is too persistent. Nonetheless, to use the term "cathedral" of the latter establishment alone is misleading. As we have seen, in the time of Chrysostom, if not earlier, the Church of the Apostles, along with S. Anastasia and S. Eirene and perhaps others, almost certainly formed part of a stational system, which saw the bishop periodically presiding in these churches also. As a result, all of these buildings will have contained episcopal cathedrae. It is perhaps most accurate, then, to describe the Great Church as the episcopal church, if one wishes to describe its function and status. The notion of a principal church is perhaps also misleading. As we have seen, just because the Great Church was the seat of the bishop, it does not automatically follow that it was the only significant church in the city. Even though there is insufficient evidence to allow us to determine the precise function of the Church of the Apostles and the associated mausoleum, the location of this complex at the end of one of the main ceremonial axes of Constantinople and its association with Constantine suggest that it too was designed to be prominent in the life of the city. Until such time as further evidence emerges, however, discussion regarding the precise role that the latter church played within the city and which attempts to elicit how the two complexes were viewed in relation to one another can only be speculative.

Centre for Early Christian Studies
Australian Catholic University
P.O. Box 247
Everton Park QLD 4053
Australia

Wendy Mayer

Vincenzo Ruggieri – Gian Carlo Zaffanella

La valle degli eremiti nel canyon del Koça Çay a Kızılbel in Licia*

a Eugenio Furnari

Si devono a M. Harrison le pagine più ricche consacrate ad una prima sistematica documentazione territoriale della Licia bizantina. Egli, infatti, tenne conto, agli inizi degli anni Sessanta, dell'entroterra montagnoso della Licia centrale, e produsse, ritornandoci spesso, una doviziosa descrizione dell'architettura, scultura e decorazione di questo territorio. Il lavoro di Harrison, comunque, aveva qualcosa di pregevole, una qualità che non sempre si riscontra in saggi o rapporti archeologici relativi all'Asia Minore: egli cercava di porre il dato archeologico all'interno di una geografia storica facilitando, così, il formarsi di un quadro più realisticamente proprio al territorio. Pochi anni or sono, sono apparsi i primi risultati di un lungo survey sul complesso di Gemile adası e Karacören, relativi al territorio costiero a meridione di Fethiye (Telmessos): questi hanno mostrato un andamento architettonico e decorativo stilisticamente alto e di ricercata fattura, indice di un'apertura della Licia ad influenze meridionali[1].

---

* Gli autori hanno visitato il canyon separatamente nel 1994, 1995 e 1997. Si ringrazia la gentilezza dei Sigg. Ahmet e Mehmet del villaggio di Kızılbel, le nostre guide. La pianta del centro monastico di Kızılbel è stata disegnata dall'arch. R. Comparin coadiuvato da G. C. Z. Data l'estrema pericolosità del tragitto sui sentieri a strapiombo, la presenza di una guida è indispensabile per penetrare nel canyon. G. C. Zaffanella ha dato una prima notizia di questa valle in *Archeologia Viva* XVII (Settembre-Ottobre 1998) 34-7

[1] *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The first preliminary Report*, ed. da Sh. Tsuji, *Memoirs of the Fac. of Letters Osaka Univ.* 35 (1995). Sulla Licia bizantina, cf di recente V. Ruggieri, "Il sito bizantino a Karacaburun e i 'Sette Capi' (Licia). Rapporto preliminare 1997-1998", OCP 65 (1999) 279-305; Id., "Λεβισσὸς-Μακρὴ-Μαρκιανὴ e S. Nicola: note di topografia licia", *Byz.* 68 (1998) 131-147; C. Foss, "The Lycian Coast in the Byzantine Age", DOP 48 (1994) spec. 4-9; Id., "Cities and Villages of Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Zion", *Greek Orth. Theol. Review* 36 (1991) 303-339 ove si rimanda per la bibliografia di Harrison. Una tabulazione ben fatta degli edifici bizantini medievali è quella offerta da U. Peschlow, "Spuren des byzantinischen Mittelalters in Lykien", *Akten des II. Inter. Lykien-Symposions 1990, Österr. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl. Denksch.* 235, Wien 1993, II, 59-67.

Pianta 1 - Interno montagnoso licio da Hoskyns, *Journal of the Royal Georg. Soc. 1843*

Ciò che offriamo in queste pagine rappresenta solo una parte dell'eredità bizantina contenuta nel grande canyon del Koça Çay, che, senza ombra di retorica, può essere chiamato "la valle degli eremiti" (pianta 1). Di questo canyon, inoltre, non riusciremo in questa sede a offrire tutte le valenze architettoniche e decorative che i rispettivi insediamenti conservano, né tantomeno saremo capaci di legare organicamente questi insediamenti alla vicine culture urbane bizantine, per molti versi ancora da studiare. Che vi fossero state fondazioni monastiche in Licia in età antica, era cosa ben saputa: Giovanni Rufo accennava già ad alcune nella seconda metà del V secolo[2], ma trovare un'intera valle trapunta di grotte e romitaggi, pur di età posteriore, che testimoniano un'insediamento ecclesiastico dal VI fino al X-XI secolo inoltrato, è certamente una novità all'interno della geografia storico-ecclesiastica della Licia. Geograficamente il canyon si trova nella parte nord-ovest, lontano da Myra; e questa volta culturalmente, dal centro di Gemile-Karacören che giace a mare, mentre la basilica e la "necropoli" che si staccano dall'insediemento monastico, rammentano la decorazione della costa. Una persistente ricerca lungo il corso del Koça Çay darebbe, siamo certi, un fecondo terreno per intravedere la relazione che intercorreva all'interno delle istituzioni religiose (monachesimo e clero cattedrale), e l'impatto della Chiesa con il substrato socio-economico del territorio provinciale di Oenoanda, Araxa e Boubon[3].

---

[2] Jean Rufus, *Plériphories*, ed. F. Nau, PO 8 (1912) 78-9, 138.

[3] Il sito si trova all'interno di un triangolo delimitato da queste tre sedi episcopali, attive nel V sec.; al momento ci sembra inopportuno avanzare un'ipotesi sull'appartenenza giuridica di questa valle. Non si sa come valutare il significato del grande muro esistente in alto non lontano da Araxa ed attribuito al III o IV sec. d. C.: M. Halleaux – P. Paris, BCH 10 (1886) 216, chiamato Assar-bel in G. Cousin, BCH 16 (1892) 57 (il suffisso "bel" suppone un passo montagnoso) Per il nostro sito, invano si cercherebbe di trovare una visita di viaggiatori: Spratt e Forbes, Hoskyn, Fellows, Texier arrivarono in genere ad Araxa (Hoorahnn, Urlujah) per poi deviare verso Boubon o Oenoanda. G. E. Bean ha toccato anch'egli Araxa e Arsada, ma non è andato oltre ("Notes and Inscriptions from Lycia", *Journal of Hellenic Studies* [1948] 45-6; Id., *Kleinasien. 4. Lykien*, Stuttgart 1980, 68-70; ad altra geografia, più a nord nei pressi di Bayir, appartiene Kızılbel visitata dallo Stesso: *Journeys in Northern Lycia*, (*Ergän. Zu den TAM.* 4) Wien 1971, 9. Cf L. Robert, *Villes d'Asie Mineure. Études de géographie ancienne,* Paris 1962², 165 con bibliografia sui viaggiatori per le zone limitrofe; L. et J. Robert, *La Carie II. Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris 1954, 32-33 per il paesaggio presso Üzümlü; L. Robert, "Géographie et philologie ou la terre et le papier", *Opera Min.* IV, Amsterdam 1974, 394. Oinoanda è studiato dal team inglese: cf i rapporti in *Anatolian Studies* dal 1986 e ss., e in *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 1987, 205-211, e i saggi relativi alla Licia in *Studies in the History and Topography of Lycia and Pisidia. In*

Il sito

Le rovine degli antichi romitaggi e strutture religiose di Kızılbel emergono lungo un tratto del versante occidentale del profondo canyon percorso dal fiume Koça (in questa "gorge" il corso d'acqua è chiamato Yuva deresi). Il canyon si raggiunge arrivando al villaggio di Ören, l'antica Araxa; quindi si prosegue verso settentrione su uno sterrato che in sei Km., superando un dislivello di oltre 800 m., conduce alla minuscola contrada di Kızılbel, ubicata su di una selletta intorno a 900 m. di quota. Il modesto pianoro, coltivato oggi a cereali, è circondato da fitte pinete che risalgono i pendii montani. A meridione di Kızılbel si innalza la cima del Güneş Dağ (la montagna del sole) dal tipico profilo a semicerchio. Per visualizzare la profondità impressionante del canyon conviene salire sulla sommità dello sperone roccioso che si erge ad oriente di Kızılbel, chiamato Erenlik Tepe (a 990 m. di quota). Il tepe, dalla sommità punteggiata di radi e contorti alberi di ginepro, è costituito da bancate di lastroni calcarei grigi e rossastri con venature quarzose, fittamente stratificati. La cima della rupe ospita ruderi, tratti murari appertenuti ad una probabile fortificazione bizantina[4], e da essa si intravede a nord-ovest la cima del Kaleş Dağ, e verso sud-est le vette della lunga catena dell'Ak Dağ (l'antico Massicytus, oltre 3.000 m di quota).

Sotto il profilo costruttivo appare interessante sottolineare come le sparute casette di Kızılbel siano state edificate utilizzando lastre e blocchi litici tratti dal substrato roccioso locale, formato sia da lastre di calcare mesozoico che da rocce metamorfiche ofiolitiche. La profonda gola di Kızılbel rappresenta un tratto del canyon del Koça Çay, laddove tale fiume, lasciata l'ampia e fertile vallata dell'Eşen Çay (antico Xanthos), si incunea a nord tra elevate catene montane. Le pareti del canyon sono formate da serie di bancate calcaree più o meno potenti, dislocate "a reggipoggio" lungo il versante occidentale. Tali strapiombanti falesie, originatesi parte per fenomeni tettonici e

---

Memoriam A. S. Hall, ed. by D. French (*British Inst. Of Arch. at Ankara*, Mon. 19) London 1994. Cf anche il commentario di Kalinka in TAM II/2, pp. 650-700.

[4] Interessante notare come analoghe e isolate roccaforti si innalzano pure su alcune cime circostanti il canyon del Koça Çay, svolgenti forse funzione di controllo della sottostante vallata. Difatti a circa 3 km. in direzione sud-est, troviamo le rovine della Alaca kalè, mentre sempre alla medesima distanza, ma sul versante orientale, osserviamo i ruderi dell'Avlan kalè con la cinta muraria circolare, e più oltre ancora quelle del Kürdük Islam Başı. Probabilmente si tratta di un sistema di fortificazioni militari a controllo dell'accesso alla gola del Koça Çay, collegante la fascia costiera con l'altopiano interno.

parte per erosione fluviale, ospitano numerose grotticelle e più ampi ripari sotto roccia: formazioni geologiche peraltro interessate da marcate morfologie di tipo carsico. Non a caso qualche chilometro più a valle sgorga una delle più copiose sorgenti dell'intera Licia, quella ritenuta nell'antichità all'origine del fiume Xanthos. La maggior parte delle fresche acque di tale fonte va ad alimentare, sul mare, Fethiye, mentre una parte viene utilizzata oggi in un paio di acquacoltura; l'eccedenza, infine, viene immessa nell'attiguo corso del Koça Çay. I dirupati versanti del profondo canyon del Koça Çay, naturalmente ad eccezione delle pareti rocciose verticali, sono ricoperti da rade pinete. Sono pure presenti sporadiche latifoglie, tra cui segnaliamo l'ulivo, relitto testimone delle colture antiche. Nel fondovalle, incassato tra le rocce, si snoda il letto dell'azzurro Koça Çay[5].

IL CENTRO MONASTICO

L'insediamento più considerevole del canyon, denominato In-Asar dagli abitanti del villaggio, è rappresentato dal centro monastico-eremitico contenuto entro una enorme nicchia, a circa 550 m di quota[6] (pianta 2, foto 1). Il grandioso riparo sotto roccia mostra l'imboccatura rivolta verso sud-est, e la volta del cavernone nel suo punto più alto si innalza per oltre una trentina di metri dal suolo. Proprio in corrispondenza del limite esterno del soffitto dell'antro, un'elevata

---

[5] Per la geo-morfologia, cf A. Philippson, Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien, V, *A. Petermanns Mitteilungen, Ergänz.* 183, Gotha 1915, 105-6 (buona la sua cartina). La vegetazione e habitat furono descritti da M. Collignon nel 1876 e in dettaglio commentati da L. Robert in BCH 106 (1892) 310-6; cf anche K. Ritter, *Die Erdkunde von Asien. IX. Klein Asien*, II, Berlin 1859, 864-870.

[6] Questo insediamento dista circa 40' dal villaggio seguendo la meno pericolosa discesa da ovest verso nord-est, giù verso il canyon. V'è possibilità di accesso direttamente da nord, seguendo il crinale settentrionale del canyon lungo un antico tratturo pavimentato con pietre e lastroni calcarei (certamente quello utilizzato in antichità, oggi percorso solo dalle greggi e da pastori). Questo sentiero pavimentato, tuttavia, indirizzava il viaggiatore verso la basilica (vedi sotto) e soprattutto verso gli altri insediamenti ancora a valle. Lungo esso, sotto una parete verticale rocciosa, si trova un ampio riparo sotto roccia noto con l'appellativo di Buynuzlu: resti di muri tardi bizantini attestano l'utilizzo di questo antro come dimora eremitica (foto 2). Tanto sulla parete di fondo della caverna, quanto verso settentrione, osserviamo alcuni gradini tagliati nella roccia che servivano a raggiungere alcune minuscule grotticelle, sedi di romitaggio. L'acqua si trova contenuta nel cavo di un vecchio tronco semifossilizzato di pino: tale rudimentale abbeveratoio, utilizzato oggi dalle capre, raccoglie le gocce che continuamente percolano dal soffitto.

muraglia di circa 50 m.[7] di lunghezza, delimita lo spazio edificato interno (foto 3). Il pavimento della caverna, naturalmente inclinato verso l'esterno, presenta irregolare morfologia, alternando superfici lisciate a speroni rocciosi. Sulle pareti interne del cavernone, cosi come sul soffitto, si osservano stalattiti, concrezioni e colate calcaree. Particolarmente consistenti le formazioni ipogee sviluppatesi all'estremità nord-est dell'antro, sopra i resti di una cisterna per acqua. Stalagmiti, stalattiti, veli e concrezioni calcitiche appaiono ancora vive, per nulla fossili, alimentate dall'attiva percolazione e dal continuo stillicidio di gocce d'acqua scendenti dal soffitto della caverna (foto 4). Questa "pittura" geografica sta alla base di una recente e felice intuizione: l'immaginario. In questo caso, l'immaginario monastico bizantino trova un confortevole riscontro per quelle, altrimenti intangibili, immagini quali "deserto", "luogo di battaglia", o, che tutto riassume, "solitudine" e "percezione ed apparizione del divino".

La struttura muraria meglio conservata è certamente il muro che racchiudeva l'intero centro, innalzato proprio sull'apiombo della sovrastante parete rocciosa verticale (foto 5). La muraglia, il cui spessore varia da 80-70 cm in basso fino a ca 50 in alto, poggia direttamente sulla roccia levigata del pavimento del riparo[8]. Essa è stata costruita con blocchi di calcare di medie e piccole dimensioni, affogati in una grande quantità di malta grigia, ricca di inerti neri (anch'essa in gran parte ricavata dal calcare della montagna). Ove la malta copre ancora sezioni del muro, si nota l'incisione sull'arriccio fatta dalla cazzuola, quasi a simulare un reticolo di conci. Questa tecnica muraria è persistente, e si ripete su varie muratura, anche di diverse età, nel territorio licio, e non solo. Questa caratteristica tecnica vale anche per i muri perimetrali della cappella, dove la malta si conserva ancora nel paramento murario. Questo lungo muro, con funzione al contempo di chiusura e di difesa, si conserva fino ad una considerevole altezza (7-8 m) lasciando intravvedere, oltre al piano terra, altri due piani illuminati da finestre[9] (foto 6) che, sui piani, non sono allineate verticalmente. Si può supporre, dunque, che le celle e

---

[7] Le misure sono prese seguendo, quanto possibile, l'alzato del muro. Situazioni di frana impediscono di verificare gli attacchi del muro alle pareti della caverna.

[8] Come quota 0 si prende il pavimento cementato presente nella grotticella (foto 8) sotto il lato sud della cappella principale.

[9] Queste sono leggermente strombate e conservano ancora parte dell'architrave ligneo, segno ulteriore di una data tarda (forse XII sec.).

10 8 7 4 +7.50 3 3 +15.00 9 5 6 0.00 3 3 3 2 2

LEGENDA

1 CISTERNA PER LA RACCOLTA DELL' ACQUA
2 PORTA DI ACCESSO
3 AMBIENTI
4 CHIESA
5 SPERONE ROCCIOSO
6 GROTTICELLA
7 GRADINI INTAGLIATI NELLA ROCCIA
8 RAMPA CON GRADINI NELLA ROCCIA
9 CHIESA
10 GROTTICELLA SUPERIORE CON ISCRIZIONI

 LIMITE APROSSIMATIVO DELLA GROTTA

 MURI IN ELEVAZIONE

 FONDAZIONI DI MURATURE

 DISLIVELLI ROCCIOSI


NORD

RITA COMPAR
ARCHITETTO

LEGENDA

1 CISTERNA PER LA RACCOLTA DELL' ACQUA
2 PORTA DI ACCESSO
3 AMBIENTI
4 CHIESA
5 SPERONE ROCCIOSO
6 GROTTICELLA
7 GRADINI INTAGLIATI NELLA ROCCIA
8 RAMPA CON GRADINI NELLA ROCCIA
9 CHIESA
10 GROTTICELLA SUPERIORE CON ISCRIZIONI

LIMITE APROSSIMATIVO DELLA GROTTA

MURI IN ELEVAZIONE

FONDAZIONI DI MURATURE

DISLIVELLI ROCCIOSI



RITA COMPARIN
ARCHITETTO

gli ambienti comuni erano allineati lungo il muro, secondo l'asse est-ovest del centro.

Non ci è dato visualizzare bene la divisione degli ambienti a ridosso del muro se non nella sua parte orientale. La presenza di fori possenti sul muro, in genere ben allineati, è indice dell'uso di travi di legno per il sostentamento dei piani, e molto probabilmente il legno costituì, almeno nella sezione antistante la chiesa a sud, il materiale più usato per l'alzato di tettoie (ca. 3 metri). La sezione orientale, invece, presenta evidenti segni di fondazioni murarie ortogonali all'andamento del grande muro: si tratta di piccoli ambienti rettangolari che con la cisterna formano la parte ancora visibile del piano terra. Una porta larga 1,30 m all'estremità nord-orientale del muro dava accesso all'interno immettendo direttamente in questa zona edificata[10]; l'antico accesso a tale entrata, quasi una scalata, avveniva tramite una serie di gradini tagliati nella roccia viva che si apre sotto la muraglia. La cisterna, tuttora ben conservata, misura 4,70 per 2,20 m ed ha una pianta sub-rettangolare (foto 7). Essa era destinata alla raccolta dell'acqua piovana, e venne scavata nella roccia calcarea di substrato; ben intonacata all'interno (lo spessore del duro intonaco si aggira fra 15-20 mm), era coperta da una volta a botte alzata con pietre e molta malta. La volta, dello spessore di ca. 25 cm era ben fatta con scaglie calcaree poste verticalmente a mo' di mattoni e fortemente cementate fra loro. Un basso muretto (ca. 30 cm) divide il fondo della cisterna in due metà, entrambe a pianta trapezoidale, mentre resta ancora visibile, nella parete sud-orientale del serbatoio un foro passante circolare attraverso cui anticamente penetrava l'acqua piovana raccolta da qualche conduttura esterna andata distrutta.

Nell'area centro occidentale del riparo, proprio sopra un isolato sperone roccioso alla cui base si apre una grotticella fortificata[11], venne eretta una cappella a navata unica (foto 9). Di pianta esattamente rettangolare — doveva essere voltata a botte — rimangono in piedi tutti i muri, eccetto l'occidentale che, tuttavia, lascia intravedere

[10] La rottura del muro nella sua sezione centrale lascia intravedere la possibilità di una porta anche a sud della cappella centrale. Un riscontro murario per questa possibilità non ci è possibile data la grande sezione di frana avvenuta da questa parte.

[11] La grotta, a pianta semicircolare, era originariamente chiusa da un muretto. Nella parete di fondo si conservano ancora delle piccole nicchie adatte per lampade e piccoli oggetti domestici; tratti della parete conservano ancora parte di intonaco. Probabilmente questa grotta può rappresentare il più antico antro di eremitaggio che in seguito si è allargato all'intera grotta.

a terra l'apertura di accesso larga 1,45 m. Posta sullo sperone roccioso, la chiesetta usufruisce della roccia come fondazione, ed il suo muro settentrionale, come parte del semicerchio dell'abside, sono stati alzati usando in parte la roccia viva. Tutto l'alzato mostra la stessa tecnica muraria del muro di chiusura (blocchi calcarei rozzamete squadrati, rettificati unicamente sui lati interno ed esterno, unitamente a blocchetti litici più minuti legati da malta); lo spessore dei muri varia da 65 (ad ovest) a 70 cm (a sud e nord), mentre lo spessore del muro absidale raggiunge 85 cm. La superficie interna misura 5,55 m di lunghezza, escluso l'abside, e 4,70 di larghezza. L'abside, illuminato da una sola finestra (larga 60 cm), era largo 3,30 m avente come profondità 1,70 (si ha una proporzione quasi tipo, di 1:2). Originariamente le superfici interne della chiesetta erano affrescate: oggi si conserva solo un parziale frammento a nord dell'abside che lascia, tuttavia, immaginare un possibile programma decorativo. Si ravvisano due prelati ritratti forse in piedi[12] (foto 10-11), ammantati di lunga e pieghettata veste con stola. Dall'andamento del frammento si pensa che essi fossero ritratti leggermente volti verso il centro dell'abside; di uno si nota ancor bene il braccio e la mano destra (probabilmente la sinistra, non conservata, reggeva un codice [libro], figura 1), mentre di un altro si intravede solamente la mano sinistra che regge un codice, e dal polso pende un manto rosso. Sull'arriccio dallo spessore irregolare si è posto l'intonaco biancastro (ca 15 mm), composto di inerti grigi e calcare non finemenete frantumato; fra i colori piuttosto vivaci prevalgono il rosso, il marron, il giallo, il verde e il bianco.

Da una iniziale e parziale serie di analisi (= sezione stratigrafica, microanalisi con microscopia elettronica SEM EDS, e fluorescenza dei raggi X [XRF])[13] si ha quanto segue: a) l'intonaco è a base di calce e sabbia (inerti quarzosi): la sezione stratigrafica presenta 1- lo strato di supporto, costituito da una malta formata da un legante del tipo della calce ed un inerte di aspetto traslucido, con masse compatte e

---

[12] Da una stima fatta si può pensare a sei personaggi sul registro della finestra. La superficie pittorica conservata, relativa ai due, si presenta in due frammenti: complessivamente si può ritenere che essa misuri 1, 45 m di lunghezza e 55 cm di altezza, facendo supporre un'altezza dei personaggi attorno a 1,60 m, qualora essi stiano in piedi (foto 12). Difficile identificare da cosa i personaggi erano separati e cosa sovrastava le loro teste: all'apparenza sembra uno sgabello ciò che s'interpone fra i due, ma ciò contrasta con la discesa verticale dei manti, mentre una strana banda circolare, non un'aureola, si vede in alto, fra i due.

[13] Le analisi sono state effettuate dallo Studio EMMEBICI di Roma. Per i pigmenti pittorici, cf S. B. Tosatti, s.v. in *Enciclopedia dell'Arte Medievale* IX (1998) 554-561.

di granulometria apprezzabile, 2- strato di colore bianco compenetrato nello strato sottostante, 3- sottile strato di colore bianco, come base, con minuti inclusi rossi; b) l'XRF ha individuato tracce di nichel — riferibile all'intonaco — in quasi tutti i campioni; c) i pigmenti sono a base di terre (ocre, bruni), di rame (verde rameico), di arsenico (realgar). All'ultravioletto non sono state rilevate sostanza organiche.

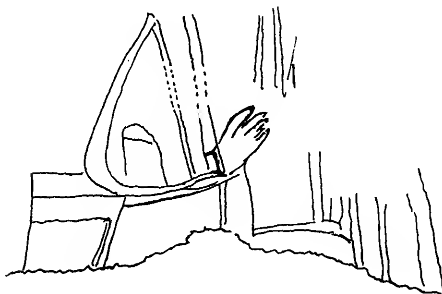


Figura 1 – prelato nell'abside

Nella zona occidentale del riparo una serie di muretti, formati da blocchi calcarei legati con malta, delimitavano alcune terrazze rocciose forse alloggianti delle costruzioni. È evidente che, dati gli sbalzi di quota all'interno dell'antro, i dislivelli erano superati sempre da gradini o tacche scavate nella roccia che permettevano l'accesso soprattutto alle sezioni ad ovest. Più in alto, verso l'estremità occidentale del riparo, una sequenza di gradini, resi più sicuri questa volta da un muricciolo esterno di sostegno[14], consentiva la salita fino a giun-

[14] V'è una variazione di quota di 7 m, e si cammina sul limitare della parete rocciosa; il muricciolo è molto povero (pietra e malta), variando da 30 a 40 cm di spessore, e si addossa direttamente sull'andamento irregolare della parete rocciosa in salita.

gere ad un piccolo edificio (foto 13). Questa interessante costruzione, dalle spesse pareti murarie (70 cm a sud-est e 55 a nord-est), venne innalzata all'estremità occidentale della muraglia, direttamente a strapiombo verso l'esterno. Mentre i muri rivolti a meridione e ad oriente (quest'ultimo a pianta leggermente semicircolare) poggiano su di una elevata muratura a sua volta riposante sulla roccia a strapiombo, le pareti settentrionale e occidentale non necessitavano di muri di sostegno. Anzi, la parete basale di entrambi i muri venne ricavata direttamente nella roccia viva. Pure il pavimento dell'originale edificio sfruttava la superficie rocciosa della parete dell'antro, non sempre adeguatamente tagliata e regolarizzata. Un'absidiola venne ricavata nello spessore del curvilineo muro orientale, ora parzialmente franato: essa è larga 1,15 m e profonda 65 cm. (foto 14) La superficie interna dell'abside, come gli stipiti laterali sono ben intonacati e conservano purtroppo solo tracce di colore. All'estremità superiore del muro orientale un foro documenta l'antica esistenza di una trave che andava a sorreggere il tetto a doppio spiovente dell'edificio. Avanzi degli stipiti della porta e la soglia, larga 65 cm, scandita da gradini tagliati nella roccia viva, attestano che l'entrata era sita a nord. È fuori dubbio che questo piccolo edificio, considerando la sua disposizione absidale verso est, sia una cappellina.

Dalla piattaforma antistante la cappellina si accede, ma questa volta molto pericolosamente[15] arrampicandosi su intaccature poco profonde scavate nella roccia liscia (ascesa fatta solo dalle capre che hanno stabilito un loro pied-à-terre in questo anfratto) su una terrazzetta in roccia (= l'eremo più elevato) cui segue sulla destra una profonda grotticella caratterizzata da diffuse concrezioni e colate calcitiche. Le concrezioni della roccia, da terra come dalla parete sovrastante, hanno creato un surreale τόπος per l'ascesi eremitica. All'estremità meridionale di questa terrazzetta, proprio sotto il soffitto del riparo, si trovano le rovine di un'ulteriore minuscola costruzione, di cui rimane unicamente un tratto del muro orientale. La superficie muraria interna risulta intonacata, e una sezione di essa conserva una serie di minuscole iscrizioni graffite (foto 15) rese purtroppo

[15] Dalla stessa pianta si constata come per accedere all'"eremo elevato" sito ad ovest-nord-ovest della cappellina, si ascende praticamente sulla pericolosa parete verticale che già in parte fuoriesce dal perimetro stabilito dal muro di cinta e da direttamente sul burrone del canyon.

pressocché illegibili[16] oltre che dalle intemperie naturali (la parete è crollata in alto tagliando parte dei graffiti), soprattutto dai danni provocati dai pastori che lì trovavano rifugio[17].

LA TOMBA A CAMERA

Oltrepassato l'eremo, proseguendo lungo il sentiero verso settentrione per ancora 15 minuti, ai piedi della scogliera calcarea e a circa 500 m di quota sopra uno sperone roccioso a strapiombo sul fiume sottostante (foto 16), si incontra una tipica tomba bizantina "a camera"[18]. La tomba è stata costruita su un grande sperone roccioso livellato solo per regolarizzare il calpestio interno della costruzione. Di forma quasi quadrata, la facciata principale misura 3,50 m., mentre la laterale 3,45; l'altezza esterna, misurata sulla facciata nord, è di 2,60 m (foto 17). La muratura è massiccia, costituita da blocchi di calcare e pietre di varia grandezza. I blocchi ben tagliati sono stati utilizzati lungo la ghiera dell'arco aggettante sulla porta d'ingresso, alta 1,10 m, larga 60 cm e spessa 51, mentre le pietre, squadrate solo all'esterno, sono state usate soprattutto per riempire i muri laterali. L'eccentricità della linea di spinta orizzontale dovuta sia al peso del tetto (ca. 30 cm sull'arco frontale), come alla volta interna alzata a botte è sostenuta bene dalla robustezza dei muri laterali che misurano esattamente 70 cm per ciascun lato[19]. L'interno, come si diceva, voltato a botte, è alto 2, e lungo 1,94 m; l'unica fonte di luce, a parte

---

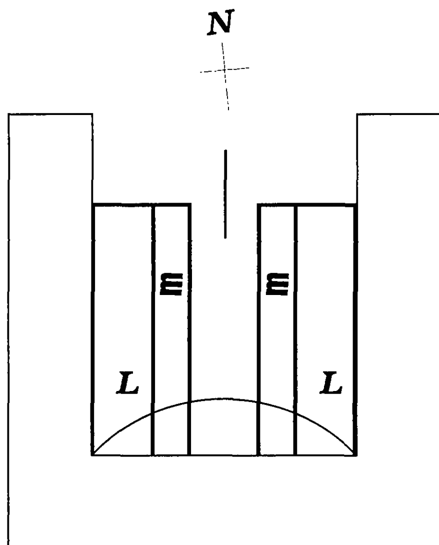
[16] Il muro è lungo 2, 30 m, e largo 50 cm. Le iscrizioni graffite sono inscritti in rettangoli irregolarmente disegnati con lo stesso punzeruolo, di circa 10x15 cm di lato. In tutto, la parete muraria interessato da spazio epigrafico misura 45 cm in altezza, e 40 cm in lunghezza. Daremo in futuro il risultato della lettura di questi graffiti che non sembrano anteriore al X secolo.

[17] Ad oriente del riparo contenente l'eremo, lungo la parete verticale della scogliera opposta, all'incirca alla medesima quota della muraglia di cinta, si possono vedere una serie di modeste grotticelle chiuse esternamenti da muretti e a cui si perveniva tramite gradini tagliati nella roccia viva: evidenti grotte per solitari asceti sparsi nella valle.

[18] Cf gli esempi addotti sulla costa in Ruggieri, "Il sito bizantino a Karacaburun e i "Sette Capi" (Licia). Rapporto preliminare 1997-1998" OCP 65 (1999) 279-305.

[19] Che la maestranza sia stata buona si evince anche dalla esatta proporzione di questi due muri laterali la cui misura corrisponde esattamente con quella che s'alza dall'architrave della porta al colmo dell'arco. Si noti che questa regolarità di spessore murario, ben calibrato sullo spessore dell'interasse interno, sarà presente anche nella chiesa che seguirà.

la porta, è una finestrella strombata, larga 28 cm posta al centro del muro ovest della sezione di volta.



Pianta 3 – La tomba

Lo spazio interno è diviso da due sepolture (nella pianta 3 come L) poste a ridosso delle pareti verticali, e delimitate da due muriccioli (= m) che iniziavano dagli spigoli interni della porta per arrivare a chiudersi sulla parete opposta ad est. Alzati di 1 m[20] e spessi 25-28 cm, i due muretti creavano due sepolture lunghe 1,94 m, e larghe 42-45 cm (foto 18-19). La chiusura dei loculi avveniva con un lastrone posto sul muretto e su una mensola in muratura che correva all'altezza di un metro su ambo i muri laterali. Sia la superficie interna dei loculi, come anche la restante interna era stata accuratamente intonacata. L'irregolarità della muratura nella sua parte interna ha co-

[20] La pavimentazione originale dell'interno scende ulteriormente di ca 40-45 cm sotto quella rilevata in facciata; al di fuori, infatti, terra di riporto si è accumulata sul lato nord.



1 – L'antro di In-Asar.



2 – Il riparo di Buynuzlu lungo il crinale nord.

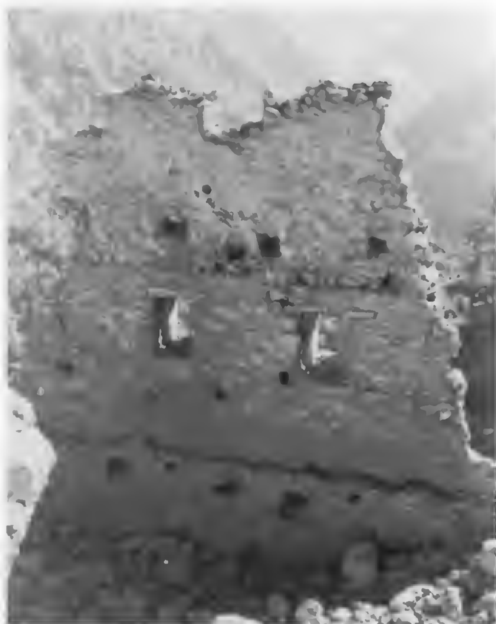
3 – La muraglia esterna dell'antro.



4 – L'interno dell'antro verso est.



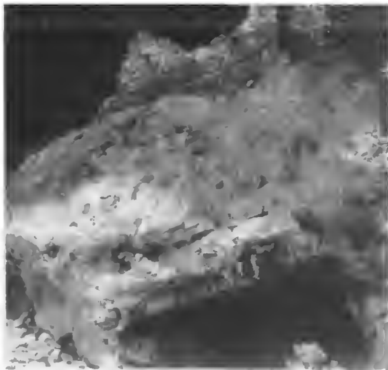
5 – Sezione del muro,
dall'esterno.



6 – Sezione del muro,
dall'interno.



7 – La cisterna.



8 – La grotta sotto la cappella.

9 – La cappella del centro monastico.



10 – I prelati in abside.

11 – I prelati in abside, particolare.

12 – Particolare di un piede.



13 – Costruzioni sull'estremità occidentale, in alto.

14 – L'absidiola posta in alto.



15 – Iscrizione graffita.

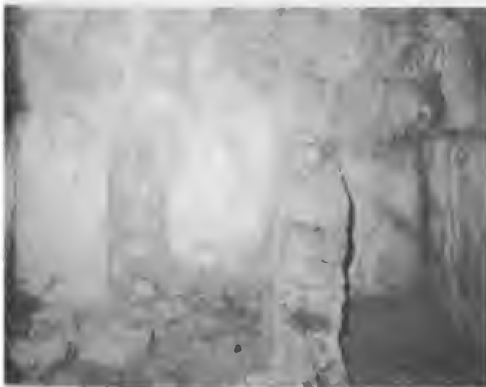
16 – Il sito a quota 500 m.



17 – La tomba “a camera”.



18 – La tomba, interno verso nord.



19 – La tomba, interno verso sud.

20 – La tomba, affreschi interni.



21 – La tomba, la croce dipinta sul loculo.

22 – La basilica, abside sud e centrale con mensa.

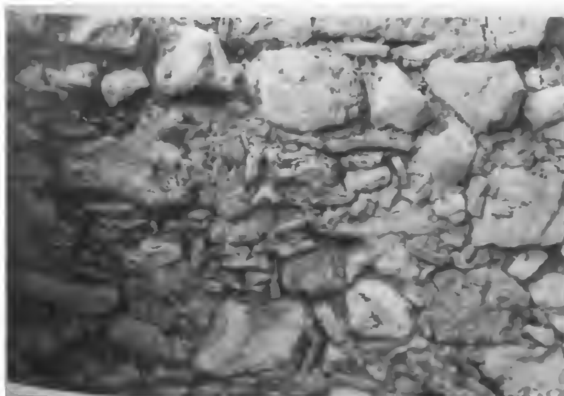
23 - La basilica, porta d'ingresso sud



24 – La basilica, dettaglio del muro esterno nord.



25 – La basilica, pilastri a sud.



26 – La basilica, dettaglio di muro esterno con frammenti di laterizio.

27 – La basilica, l'ambone.

28 – Losanga con elemento fitomorfo.



29 – Lastre trapezoidali, frammenti.



30 – Lastra trapezoidale, frammento.



31 – Un pilastrino.

32 - La mensa

33 - Lastra calcarea

stretto la manovalanza a stendere uno spesso strato di arriccio (15-20 mm); su di esso si stende circa 5 mm di intonaco bianco. Non sappiamo se l'interno dei loculi avesse avuto una mano di colore[21]; quanto resta si conserva nell'angolo nord-ovest, lungo lo stipite e la parete.

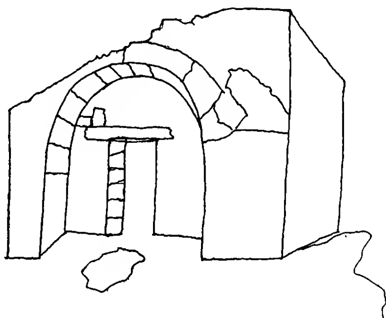


Figura 2 – la tomba a camera

Ad un'altezza di 1,34 m dal fondo del loculo, partiva una banda rosso porpora, alta 3 cm, che raggiungeva lo stipite della porta, lo percorreva in alto coprendone l'architrave (foto 20). All'angolo superiore dello stipite si creava un pomello ovale allungato, disegnato esternamente in rosso ed internamente in verde. Sull'architrave, inoltre, la banda rossa racchiundeva una più larga color giallo. Sopra il loculo, quasi a troneggiare e proteggere la sepoltura, una croce con peduncolo alla base si innestava alla banda (foto 21). La sua asta verticale è alta 28 cm, mentre l'orizzontale ne misurava 10. Dei tondini rossi che inscrivevano altri più piccoli in verde, sono attaccati all'estremità delle aste e lungo il corpo di quella verticale. L'idea di vederci delle gemme in-

[21] Gli agenti atmosferici hanno attaccato la superficie intonacata lasciando ovunque una colorazione rosea, verde e giallo paglierino. Certamente sulla parete sud, in fondo al piccolo corridoio, una banda pittorica rossa si alzava da terra a ca. 35 cm (non si sono fatti prelievi di pigmenti pittorici per la tomba).

castonate non sembra aliena da questo disegno, pur se non si disdegna il pensare ad una funzione apotropaica, data la natura del monumento. Non preciso nell'esecuzione, dal dipinto si nota come il colore sulla banda è stato dato con un pennello dalle setole molto dure quando l'intonaco era ancora molto fresco; il pittore, inoltre, è andato a mano libera per la stesura dei bordi orizzontali della banda. Anche per la croce optiamo nel ritenere che l'affresco sia stato lavorato a mano libera, senza un preciso disegno preparatorio. La tipologia di questa croce, in vero molto comune, la ritroveremo nella decorazione marmorea della basilica; vari esempi di questo tipo di tombe, anch'esse ben note in Licia al tempo classico, sono state rilevate sull'isola di Karacören dal gruppo archeologico giapponese. Nei pressi, collocate lungo il pendio, vi sarebbero[22] ulteriori resti murari relativi ad altre tombe della medesima tipologia. Probabilmente si era stabilita su questo isolato sperone una necropoli legata al sito che segue.

IL CENTRO "BASILICALE"

Proseguendo ulteriormente verso nord lungo il sentiero che scorre addossato alla parete del canyon, si giunge dopo circa 10 minuti su una selletta rocciosa, anch'essa a strapiombo sul sottostante fiume: il luogo è conosciuto localmente con il nome di Kırkmar. Qui si conserva una chiesa basilicale a tre navate, ancora in gran parte sepolta: essa ha subito recentemente scavi clandestini che hanno messo a luce pezzi della originale decorazione marmorea. Non ci fossero stati questi "scavi" a segnalare la radura, difficilmente si sarebbe notato il parziale delinearsi dei muri nella folta vegetazione che sorge sui resti dell'edificio.

Uno sguardo iniziale alla pianta (pianta 4) evidenzia un quadrato (14,50 m lungo l'asse E-O[23], e 15,10 lungo quello N-S) che si proietta ad est grazie a due absidi, una centrale e l'altra a sud (foto 22). Le dimensione interne sono: larghezza 12,40, lunghezza 11,20; il diametro dell'abside centrale raggiunge 3,80 m, quello della laterale 2,30. Ad ovest la basilica è preceduta da un nartece largo 2 m. a cui si ac-

---

[22] L'informazione ci è stata data dalla nostra guida: non siamo scesi per verificare l'esattazza di quanto detto.

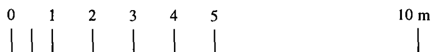
[23] L'abside segna 115° Nord. La deviazione è dovuta al particolare orientamento della radura e all'estrema irregolarità del terreno: per evitare pesanti (e costosi) terrazzamenti, i costruttori hanno deviato leggermente l'orientamento ed irrobustiti i muri dell'edificio.

cede, dall'esterno, per una porta centrale, e da cui si entra in chiesa pel tramite di tre porte, più o meno in asse con il centro delle rispettive navate (foto 23). La precaria situazione dell'edificio all'angolo N-E rende impossibile una ricostruzione certa di questa sezione. Un moncone di muro di ca. 50 cm si distacca dalla curva dell'abside centrale senza una precisa direzione: esso può essere indice sia di un muro ortagonale al muro perimetrico nord, chiudendo cosi la chiesa senza un terzo abside, come anche l'inizio di un vano (cappella) aggettante ad est, caso costruttivo frequente nelle chiese licie. A parte questo dato planimetrico, sul quale brevemente ritorneremo, è necessario sottolineare la robustezza dei muri perimetrali e centrali. Lo spessore dei muri (foto 24) si mantiene costantemente su 1,35 m non solo lungo i perimetrali — il che avrebbe forse senso costruttivo trovandoci su una terrazza irregolare che scivola verso il burrone — ma anche su quanto abbiamo potuto rilevare dei muri che all'interno corrono secondo l'asse O-E. Qualora si intenda ipotizzare l'andamento dei muri interni, riteniamo che una serie di quattro pilastri, intervallati da un 1 m di passaggio, corresse a nord come a sud (foto 25), dagli stipiti dell'abside centrale fino a raggiungere il muro ovest. I muri ancora visibili si conservano fino ad un'altezza di 1,50-1,60 m nascondendoci il sistema di copertura. Non sembra fuori luogo, comunque, considerando la sicurezza dell'interasse in ciascuna navata e la robustezza dei muri, pensare ad una copertura a botte. La muratura è regolare: a grandi blocchi di calcare locale, ben tagliati, si aggiungono pietre di varia grandezza, ben squadrate all'esterno, così da creare una compatta cortina i cui vuoti sono riempiti da frammenti di laterizio (foto 26) affogati nella malta (questa di colore grigio-chiaro, con calcare e laterizio frantumato, una percentuale di piccole pietre, forse di fiume, buona compattezza).

Si parlava prima della soluzione incerta a riguardo dell'angolo N-E: non è frequente trovare tre absidi circolari anche all'esterno nelle chiese licie, essendo la forma poligonale o la sola centrale circolare di gran lunga le più ricorrenti[24]. Senza entrare in una lunga questione di tipologia, o toccare il problema delle inflluenze costantinopolitane

---

[24] M. Harrison, "Churches and Chapels of Central Lycia", *Anat. Stud.* 13 (1963) 119-151 con piante; Sh. Tsuji, *The Survey*, fig. 4-14 (per il territorio di Kaya-Termessus e Levisius); O. Feld, "Die Kirchen von Myra und Umgebung", in J. Borchhardt (ed.), *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, Ist. Forsch.* 30, Berlin 1975, 398-424



Pianta 4 - La basilica

sull'architettura medievale licia[25], cominciamo a riconoscere che le due absidi nella chiesa di Kırkmar restano circolari anche all'esterno, e che appartengono al VI secolo (vedi infra). Questo esempio, inoltre, non è unico e, cosa stimolante, trova stringenti similitudini sulla costa licia: la grande basilica a Yarım Adası, di fronte a Karacören-Gemile (con la variante a N-E della cappella aggettante), la chiesa di Karacaburnu e di Inceburnu[26], ed infine la chiesa basilicale di Chimera, a Yanartaş[27].

Da quanto detto non sembra bizzarro ritenere come nella periferia e lungo la costa della Licia si conservano delle varianti planimetriche che possono certamente trovare delle spiegazioni nell'incontro con altre tendenze costruttive vicine, come anche nella naturale osmosi culturale che si verificò lungo la costa e nelle isole. Un'ulteriore nota di carattere architettonico è data dall'importanza che lentamente va assumendo lo studio globale del territorio, questo inteso non soltanto nel suo aspetto giuridicamente delineato (geografia fisica ed appartenenza ecclesiastica), ma ancora come luogo di scambio culturale (geografia storica). Riteniamo, dunque, che in questa visione più ampia di geografia si può più elasticamente comprendere come in una valle cosi inaccessibile, ed in una fabbrica che di certo non eccelle in esecuzione e tecnica si trovano poi elementi decorativi che denotano una ricercatezza inaspettata ed una eleganza non ordinaria.

La suppellettile marmorea[28] della chiesa è tornata in luce in seguito a scavi clandestini; *post factum* i reperti, frammentati, vennero lasciati *in loco*, sparsi all'interno dell'edificio e in special modo concentrati presso i lati sud ed ovest. L'elemento più interessante è un bell'ambone a cassa poligonale ricavata in un blocco di marmo rosato con venature bianche (foto 27). La cassa è composta da tre pannelli intervallati da montanti modanati (anch'essi in realtà monoblocco)

---

[25] Cf la questione a proposito della "Stadtkirche" di Sura (Feld 413, fig. 66) e dell'altra chiesa a Pydnai/Kydna proposta da U. Peschlow, "Spuren", 63-4 (per le "Seitenapsiden" come nicchie, v'è un bel conservato esempio a Side (cf. V. Ruggieri, OCP 61 [1995] 113-115 e fig. 12).

[26] V. Ruggieri, Il sito bizantino a Karacaburun.

[27] Cf. V. Ruggieri - F. Giordano - A. Furnari, "Un complesso iconoclastico a Chimera (Yanartaş)", OCP 60 (1994) 476-488, e 61 (1995) 377-380 ove erroneamente si annettevano (p. 378) anche la chiesa di Karacören e di Ölüdeniz); per Yarım Adası, cf Sh. Tsuji, *The Survey*, fig. 14; V. Ruggieri, Katêchoumenon: uno spazio sociale, in *ΕΥΛΟΓΗΜΑ Studies in honor of R. Taft*, (Studia Anselmiana 110), Roma 1993, 399-402.

[28] Si ringrazia la Dr.sa A. Acconci per la gentilezza avuta nel riordinare e accuratamente precisare la catalogazione della suppelletile marmorea della chiesa.

e relative balaustre trapezoidali. Tra i resti superstiti un solo pannello conserva l'attacco del parapetto trapezoidale in funzione di recinzione dell'accesso laterale; sul piano di posa è presente il foro per il fissaggio del blocco marmoreo alla base della cassa. I pannelli misurano in altezza 66 cm e in larghezza 39. I motivi che caratterizzano la fronte della cassa sono espressi mediante l'abbassamento del piano, ad intaglio profondo e nitido, di buona fattura. La lastra centrale, con una modanatura a duplice risalto, reca al centro la croce astile latina a bracci espansi desinenti in pomelli, o perlinature, di tipologia identica alla croce presente nella tomba. Detta lastra era fiancheggiata da due altri pannelli, tra loro identici, dalla modanatura più complessa costituita da un'ampia fascia marginale, da una gola rovescia e da una sequenza di listelli a piani digradanti verso l'interno. Sul piano di fondo notevolmente abbassato risaltano figure geometriche che compongono specchiature a risalti semplici o profilati da sottili modanature: al centro campeggia una losanga posta in aggetto e inquadrata da contigue sagome triangolari di risulta, ottenute "in negativo". Nella losanga è inscritto un fiore a otto petali a profilo tondeggiante e bottone centrale; l'elemento fitomorfo è realizzato con un profondo intaglio ed un effetto ad intarsio di viva efficacia coloristica (foto 28). Le frammentarie lastre trapezioidali dei parapetti (foto 29-30) sono caratterizzate da una modanatura multipla racchiudente il campo centrale a fondo liscio e abbassato, la cui unica decorazione è incentrata sul motivo della croce astile a pomellature, già descritta *supra*. Per tipologia delle lastre e partito decorativo questi elementi di ambone richiamano quelli individuati nella "Church III" sull'isola di Gemile, lasciando supporre un medesimo ambito di produzione, connesso ad una officina locale[29].

A parte due pilastrini modanati (foto 31), anch'essi marmorei — con ogni probabilità da considerare in relazione all'arredo liturgico dell'area presbiteriale — due altri pezzi sono degni di interesse. In primo luogo una grande lastra marmorea (cm 150 x 70), a semplice modanatura a doppio listello piatto (foto 32), piano ribassato e, al centro, una croce latina a bracci patenti resa per mezzo di una sottile incisione a sezione triangolare (i bracci misurano cm 23 e 13). Il marmo è il medesimo utilizzato per gli elementi dell'ambone; nel

---

[29] Non ben ricostruiti da K. Azano, in Sh. Tsuji, *The Survey* 76; la decorazione di quest'isola fu studiata qualche anno prima da J.-P. Sodini, Restes byzantins au Sud de Fethiye (Macri-Telmessus) en Lycie, *ΕΥΦΡΟΣΥΝΟΝ, Ἀφιέρωμα στὸν Μ. Χατζηδάκη*, II, Athens 1992, 549-560.

reperto si riconosce una mensa liturgica rettangolare, di una tipologia nota e diffusa in tutto l'ambito mediterraneo nel VI secolo[30].

Si segnala inoltre la presenza di una frammentaria lastra (cm 41 x 39), realizzata in pietra calcarea biancastra e caratterizzata da un esuberante partito decorativo (foto 33). La modanatura esterna risulta resecata; un listello a nastro liscio inquadra una fascia lavorata "in negativo", con un ottimo lavoro di intaglio chiaroscurato che sviluppa il motivo della foglia d'acanto resa di profilo e accartocciata — così da creare profondi occhielli- in forma di tralcio sinuoso a ritmo alternato. A detta fascia segue un ulteriore cornice a risalti multipli racchiudente un classicheggiante fregio assimilabile al *kyma* ionico, dalla resa piuttosto stilizzata (tra gli sgusci tondeggianti e approssimativamente disposti non si individuano freccette e gli ovoli sono resi in modo assai incerto). Al centro della lastra, l'elemento principale della decorazione risultava campito sul piano ribassato, come lascia intravvedere una superstite porzione del tratto angolare. Il sistema così articolato delle incorniciature e gli elaborati schemi, di ascendenza classica, rimandano a modelli aulici di riferimento e alla temperie artistica tipica del VI secolo.

Tutti gli elementi della suppellettile liturgica sono del resto ascrivibili alla metà circa del VI secolo, ambito cronologico che conviene alla chiesa stessa, come suggerito anche dalla robusta struttura muraria dell'edificio. Analogamente, l'indicazione del VI secolo si ritiene pertinente anche alla muratura della tomba e alle altre strutture similari presenti nelle vicinanze. L'affresco tombale, la banda con relative croce, sembra appartenere allo strato originale dell'arriccio e dell'intonaco. Se questo risulta vero, avremmo anche in questo sito un caso di insediamento montano, segno non solo della mobilità demografica all'interno della Licia, ma anche del percorso artistico di gusto e tendenze[31].

Pur costretti a conservare il dubbio sul "quando" questo insediamento ha cessato di esistere, la presenza capillare di romitaggi su ambo i versanti del canyon evidenzia la presenza bizantina in questa valle, finora sconosciuta, certamente fino al X-XI secolo. Il grande antro di In-Asar può essere stato un punto di riferimento per i molti

---

[30] Si veda la tipologia in E. Chalkia, *Le mense paleocristiane. Tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*, (Studi di Antichità Cristiana 46), Città del Vaticano 1991, spec. 54-5 (mense rettangolari).

[31] M. Harrison, "Town and Country in Late Roman Lycia", *IX Türk Tarih Kongresi*, I, Ankara 1986, 383-7.

eremiti che abitavano nelle grotte lungo le pareti, senza però essere un impianto monastico di tipo cenobitico. Si può immaginare questo centro come punto di riferimento liturgico e sociale (accesso alle specie eucaristiche, posto di scambio per vettovaglie e manufatti) per i tanti solitari della valle. V'è un ulteriore dato da ricordare, benché al momento non sia del tutto semplice trarne delle sicure informazioni. La parete recante le iscrizioni mostra diverse mani. Esse sembrano, a prima vista, delle invocazioni, preghiere, nomi di monaci, ma una prima analisi ci induce a credere che la parete sia stato il ricettacolo di visite prolungate nel tempo. Considerando che essa si trova sullo sperone meridionale esterno, è da supporre che inizialmente — prima, cioè, della fondazione del centro — il cunicolo ad essa adiacente sia stato il luogo di ascesi di qualche santo eremita. In questo modo si comprende non solo il ricorso alle invocazioni scritte, ma altresì l'aggiunta di un'altra cappellina (quella sita a quota 15 m) sullo sperone sottostante al cunicolo quasi a ricordare quello spazio, sacralizzandolo.

P.I.O. Vincenzo Ruggieri – Gian Carlo Zaffanella

Michel van Esbroeck

David Tserouni sur la hiérarchie ecclésiastique Un traité arménien du VIIe siècle

David Tserouni n'est certainement pas une célébrité. On en jugera en parcourant les 254 David du dictionnaire prosopographique d'Adjarian[1]. David Tserouni n'y figure pas. Il a cependant été soigneusement noté dans la description des manuscrits de Yerevan dans le ms. 836, daté du XIVe siècle, et contenant un florilège de textes divers, et son nom est rapporté dans l'index avec une partie du titre de son traité[2]. Tout ce que nous pouvons savoir de lui vient donc des feuillets 189^r à 206^r de ce manuscrit, et des pièces qui l'entourent. Il n'y a aucune autre méthode pour savoir qui était David Tserouni. C'est donc après l'analyse du texte que nous tenterons une réponse à cette question fondamentale.

Le titre est très clair: *Enquête auprès des sages au sujet de la continuité de la hiérarchie de l'Église et des traditions vénérables de nos premiers fondateurs: Qui a ordonné quoi par la sagesse de l'Esprit et lesquels ont amené en Arménie les prescriptions des autres.* D'après ce titre, le point le plus important est la comparaison entre un libretto liturgique propre aux Arméniens, qui doit être justifié par rapport à ce qui est en commun avec d'autres traditions ecclésiastiques. Dans le texte que nous avons divisé en quinze paragraphes, ce problème n'intervient que tout à la fin.

L'armature du texte est foncièrement théologique, et le premier paragraphe résume parfaitement le texte entier: comment l'Église se constitue-t-elle localement à partir de la foi initiale au Christ (§ 1). L'explicitation de ces quelques phrases se déroule d'abord dans la tradition apostolique (§§ 1-6) et ensuite dans l'Église arménienne (§§ 7-15)

Pour la période apostolique, le corps de la démonstration est orienté sur l'exégèse du passage de l'épître de saint Paul aux Corinthiens sur les neuf charismes apostoliques (§ 2), et sur les sept dons

---

[1] H. Ačarian, *Hayoc' Andznounneri bararan*, t. 2 (Beyrouth 1972), p. 32-63.

[2] O. Eganyan, A. Zeytounian, Ph. Antabyan, *C'uc'ak Dzeragrac' Maštoc'i anvan Matenadarani*, t. 1 (Yerevan 1965), col. 421 et 1484, où le nom est classé au XIVe siècle comme s'il s'agissait d'un scribe.

de l'Esprit d'après le prophète Isaïe (§ 3). Est développée d'abord la Sagesse dans l'ancien Testament jusqu'au Christ (§ 4), ensuite le don de la foi issue de l'Esprit, dans l'Ancien Testament jusqu'au Christ (§ 5), et enfin la foi depuis Pierre jusqu'aux charismes repris à l'Épître aux Corinthiens (§ 6).

Pour la période arménienne, on peut distinguer neuf démonstrations. La Didascalie de Grégoire l'Illuminateur constitue la prolongation de l'Esprit apostolique (§ 7). La tradition de Grégoire vient de Thaddée, car il la reçoit de Léonce de Césarée, lequel la tient de Théophile qui l'a reçue de Thaddée (§ 8). La distribution des quatre patriarcats aux quatre évangélistes, illustrées par l'histoire de la rédaction des évangiles, n'empêche pas la dépendance directe d'une église à partir de l'un des douze apôtres comme Jacques et Thomas (§ 9). Comme Paul a continué la succession à travers Tite et Timothée, ainsi Thaddée en envoyant Théophile à Césarée (§ 10). Il ne faut pas chercher de quel Patriarcat dépend Grégoire, car ses miracles parlent d'eux-mêmes pour une tradition unique jusqu'au concile d'Éphèse (§ 11). Nersès Sahak et Mesrop continuent la tradition, le dernier en inventant l'alphabet (§ 12). Sahak et Mesrop ont ajouté aux ordonnances de l'Église dans le livre du Maštoc' (§ 13). La traduction des textes auparavant en écriture grecque, dernier charisme de saint Paul, est une institution divine jusque dans les offices, avec une grandiose *auxèsis* rhétorique sur Mesrop comparé à Moïse (§ 14). Installation de tous les rites sacerdotaux en Arménie car avant au martyrion des Rhipsimiennes à Vagharšapat Grégoire faisait tout en écriture grecque (§ 15).

Nous nous proposons de commenter le contexte historique des paragraphes là où on peut le retrouver. Il nous a paru plus aisé de garder l'ordre des paragraphes, même si parfois il faut anticiper sur une explication ultérieure pour arriver à la compréhension exacte du texte. On verra à la fin ce qui nous pousse à considérer David Tserouni comme un auteur du début du VII[e] siècle.

§ 2: Les neuf charismes de l'Épître aux Corinthiens et les neuf degrés de l'Église

David Tserouni commence par l'exégèse du chapitre 12 de la première épître aux Corinthiens. Sa connaissance de l'Écriture est si profondément enracinée qu'il est en général facile de voir à quel passage de l'Écriture il se rattache, bien que le plus souvent la citation

littérale fait défaut. Chaque charisme fait l'objet d'un court commentaire d'après un passage de l'Écriture. Les trois premiers charismes sont plus importants, ceux des *apôtres* (1), des *prophètes* (2) et des *docteurs* (3). Les six autres demandent l'exercice mais sont un don gratuit de Dieu, à savoir la *guérison* des maladies (4), les *miracles* (5), les *secours* (6), les *exercices de piété* (7), don des *langues* (8) et la *traduction* des langues (9). Non sans finesse, David a permuté deux fois l'ordre de saint Paul, faisant passer les miracles (5) avant les guérisons (4) et les exercices de piété (7) et avant les secours (6). Il prépare ainsi la permutation du dernier couple, où la traduction (9) est plus importante que le don des langues (8).

David observe ensuite que ces charismes présentent un plérôme du chiffre neuf, selon l'ennéade des cohortes de la hiérarchie céleste, montrant par là même que l'influence de Denys l'Aréopagite l'a touché.

Si on se rapporte à la discussion qui eut lieu en 572 à Constantinople pour obtenir l'unité entre les Grecs et les Arméniens, cette remarque de David prend tout son relief. Le bienheureux Maštoc', catholicos de 897 à 898, écrivit à Ter Georges Catholicos de 877 à 897, au sujet de la Croix de Siounie et de son origine une lettre[3], où se trouve rapportée quelques passages d'une lettre de Salomon de Makhenots écrite vers 733. Voici ce texte: Les Arméniens n'ont pas eu le dessous en matière de foi, comme le colporte ce Jean Mayragometsi, car leurs méthodes, leurs opinions et leurs positions furent nombreuses en réponse aux propriétés des natures, et au "Crucifixus es". Mais les nôtres eurent le dessous en ceci qu'ils nous dirent que Dieu avait disposé son église sainte par les saints apôtres sur le modèle des neuf cohortes célestes. Car comme dans les hauteurs les anges (1) et les archanges (2), les trônes (3) et les principautés (4), les dominations (5) et les puissances (6), les forces (7), les séraphins (8) et les chérubins (9) (ont place), ainsi dans la tente d'ici-bas sont redoutés les patriarches (1), qui sont les hayrapets, les archevêques (2) qui sont les episkoposapets, les métropolites (3) et les évêques (4), les prêtres (5) et les diacres (6), les sous-diacres (7), les lecteurs (8) et les psaltes (9). Et tous ensembles, ceux-ci peuvent ordonner un Catholicos et tous les autres, et le Catholicos tous."[4] En retrouvant dans les

---

[3] Y. Giwlxandanean, "T'oult'eraneloy Maštoc'i", *Ararat* 35 (1902) 748-753.

[4] M. van Esbroeck, *Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en orient*, dans M. Maccarrone, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche et Testimonianze*, Città del Vaticano 1991, p. 505-506. (cité v. Esbroeck, "Primauté").

charismes de saint Paul le miroir de la hiérarchie céleste, David Tserouni esquive habilement une question qui avait été posée par les Grecs aux Arméniens en 572, et qui a trouvé une solution toute différente avec le patriarche Komitas. Celui-ci est devenu Catholicos en 611 et a aussitôt institué une Croix pour la Siounie et ouvert sept évêchés en Aghouanie[5]. C'est l'objet premier de la lettre de Maštoc' au Catholicos Georges à la fin du IX[e] siècle. L'interprétation mystique de David exclut de pareilles développements, et dénonce, si l'on peut dire, les applications concrètes de Komitas. Pour cela, il faudra montrer la date probable de la rédaction au § 15.

LES §§ 3 À 6 ET LES SEPT DONS DE L'ESPRIT

Les sept dons de l'Esprit d'après Isaïe 11,2 explicitent encore les charismes à l'oeuvre dans l'Église, principalement par la *sagesse* de 1 Co 12,8 au § 4 et par la *foi* au verset 9 au § 5, explicité par la *sagesse* et la *connaissance* selon 1 Co 12,8. Ces dons sont rapidement décrits par leurs effets, d'abord dans l'ancien Testament, ensuite dans le Nouveau. Ainsi, l'intelligence qui a permis à Joseph d'interpréter les songes de Pharaon, et celle qui a révélé à Daniel la signification des rêves de Nabuchodonosor, deviennent dans le Nouveau Testament la compréhension du Christ en reconnaissant la liberté de Dieu dans les souffrances du Christ ici-bas. Quant à la *foi*, thème du § 5, elle a ses prodromes dans l'énumération des prodiges de l'Ancien Testament, dans une énumération qui suit librement celle du chapitre 11 de l'épître aux Hébreux, de la création aux patriarches jusqu'aux ascètes. Telles étaient les promesses auxquelles les héros de l'Ancien Testament ont dû accorder leur confiance. Mais ces promesses sont davantage pleines de sens dans le Nouveau Testament, car réalisées dans celles du Christ. Ainsi au § 6 dans l'Église initiale avec Pierre à qui est promise l'indéfectibilité, et pour les païens la promesse faite au centurion Corneille (Ac 10,1-22) et à la Cananéenne (Mt 9,22). Suivent alors les cinq derniers charismes dans l'Esprit d'après 1 Co 12,10-12. Grâce à cette exégèse subtile, l'Esprit septiforme relativise tout à fait les neuf degrés de la hiérarchie ecclésiastique. En même temps, le terrain est préparé pour apprécier théologiquement la prolongation de l'Esprit dans l'Église arménienne. Du texte de saint Paul, David

---

[5] J.-P. Mahé, in *Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du VII[e] au XI[e] siècle*, dans N. G. Garsoïan et J. P. Mahé, Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne, Paris 1997, p.62.

retient non le corps du Christ (1 Co 12,27) mais bien le corps de l'Église du verset suivant. Ceci lui permet de passer tout naturellement aux origines de l'Église arménienne.

§ 7 Quel Agathange a connu David Tserouni?

Le § 7 résume de manière très synthétique le rôle de Grégoire l'Illuminateur, ses souffrances, sa condamnation, ses miracles, sa prédication, avec une seule citation littérale tirée à vrai dire non de la fameuse Vardapetout'iun, mais du § 732: *zjez arkanelov i bovs xratou* "vous jetant dans les flammes de l'ascèse"[6]. Seuls ces cinq mots montrent que l'Agathange était accessible à David. Mais cet Agathange était-il muni de la Didascalie qui forme aujourd'hui les §§ 259 à 715 de l'Agathange arménien? Rien n'est moins sûr. La grande Didascalie a été composée par Komitas, et il s'est servi pour cela d'un Traité sur la Foi attribué à Hippolyte[7]. Avant cette composition, il y avait déjà une Didascalie de Grégoire et un texte de l'Agathange, dont nous connaissons seulement un résumé syriaque[8]. Si l'on extrait l'ossature de la Didascalie esquissée par David Tserouni, on y trouve le Créateur, le Christ son fils unique et le Saint-Esprit, ce dernier suscitant les paroles des *combattants*, des ascètes et des prophètes. Le mot *zinawor* "combattant", n'apparaît pas dans l'Agathange. Si on confronte ces quelques notations avec les 53 sections distinguées par R. Thomson dans la didascalie arménienne, on est amené à regarder le § 7 davantage comme une synthèse de la Didascalie avant la réécriture par Komitas. On reviendra sur ce thème à propos de l'apôtre Thaddée.

§ 8 La place de Césarée de Cappadoce

Le paragraphe 8 fait la jonction entre Thaddée et Grégoire l'Illuminateur en introduisant deux intermédiaires: Théophile et Léonce de Césarée, qui ordonna Grégoire l'Illuminateur en 314. En outre, on

---

[6] G. Ter-Mkrtčean et St. Kanayeanc', *Agathangeloy Patmout'iwn Hayoc'*, Tiflis 1909, p. 382.

[7] M. van Esbroeck, "Le «de Fide» géorgien attribué à Hippolyte et ses rapports avec la «Didascalie» de Grégoire l'Illuminateur", AB 102 (1984) 321-328 et "Saint Grégoire d'Arménie et sa didascalie", Mus 102 (1989) 131-145.

[8] M. van Esbroeck, "Le résumé syriaque de l'Agathange", AB 95 (1977) 323-333, § 151-191.

y dit que Césarée est la métropole de l'Arménie seconde, Léonce est qualifié de Catholicos, et qui plus est, le Christ institue les onze apôtres comme "catholicos" après la résurrection. Nous trouvons ici des données dont ne connaissons aucun parallèle. David Tserouni entend justifier la succession apostolique par Césarée de Cappadoce promu au rang de métropole arménienne, et grâce à un personnage qui n'est peut-être pas tout à fait inconnu dans l'histoire de la littérature ancienne arménienne. S. Der-Nersessian a, nous pensons, la première, consacré un article à Théophile, auteur de 26 homélies conservées seulement en arménien[9]. Il est vrai que deux de celles-ci sont consacrées au XL martyrs de Sébastée, qui risquent d'avoir été les contemporains de Léonce plus que de ce Théophile. Un autre de ces textes est un panégyrique de Grégoire l'Illuminateur, ce qui ferait de Théophile un auteur encore plus jeune que Grégoire[10]. De toute manière, la patristique connaît bien Théophile d'Antioche, l'auteur du Traité à Autolycos, qui date de la deuxième moitié du IIe siècle[11]. C'est probablement cette personnalité qui a suggéré l'introduction de cet intermédiaire inconnu. Plus importante est l'annexion de Césarée dans l'Arménie. Il ne fait pas de doute que, depuis Justinien et jusque sous Maurice, Césarée est la principale métropole juste à côté de l'Arménie seconde. Seul un auteur écrivant vers cette époque dans cette région peut émettre une telle revendication. Enfin le titre de Catholicos, qui n'est apparu en Arménie qu'avec Nerses Aštaraketsi au milieu du VIe siècle[12], est ici largement distribué par le Christ aux apôtres, ce qui rend la position de Thaddée particulièrement stratégique dans une succession légitime où Césarée doit tenir une grande place. Ceci n'est guère possible qu'à partir du moment, en 610, où le Catholicos Jean de Bagaran, déjà exilé en 604 d'Awan où il présidait aux destins de l'Église arménienne unie à l'empereur Maurice, a été déporté à Hamadan où il mourut prisonnier de Chosroès[13]. Il y avait alors à l'ouest un vide à combler, face aux fondations de Komitas dès 611. Obser-

[9] S. Der-Nersessian, "Armenian Homilies attributed to Theophilus", *Études byzantines et Arméniennes* 1 (Louvain 1973) 469-479.

[10] Les homélies de Théophile ont été éditées régulièrement par A. Y. Srdžouni, dans les livraisons de la revue *Sion*, de 1973 à 1980.

[11] CPG 1, 53-54.

[12] M. van Esbroeck, "Primauté" (cité note 4), 514-519.

[13] G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae*, Louvain 1958, p. 264-265. On ne sait pas la date exacte de la morte de Jean en exil. Si on prend 26 ans avec Jean le Catholicos, il peut avoir vécu en exil jusquàux environs de 618.

vons déjà ici que après le concile d'Ezr à Karin en 633 sous Héraclius, l'initiative de David Tserouni n'a plus d'objet.

§ 9 La symbolique des quatre patriarcats

Continuant son plaidoyer, David a recours à une vieille théorie ecclésiastique, dont l'empereur Justinien venait de modifier quelque peu la morphologie en faveur de Jérusalem et au détriment d'Antioche. Aussi David insiste-t-il sur le fait que Pierre bâtit le premier l'église à Antioche. Le plus intéressant ici est la suite de la lettre de Salomon de Makhenots vers 733. Nous reprenons le texte exactement où nous l'avons laissé en commentant le § 2: "Maintenant, si vous appartenez à la foi saine et raisonnable, déclarez-nous quel est votre patriarcat, car il n'y en a que quatre sur la terre, le trône de Marc à Alexandrie, celui de Matthieu à Antioche, celui de Luc à Rome, celui de Jean à Éphèse d'Asie, selon les quatre angles du mondes, selon les bras quadruples du fleuve du paradis, selon les vivants tétramorphes en qui Dieu se repose, selon les quatre évangéliste qui donnent la loi divine, selon les quatre livres des lois déposés par Moïse dans l'arche, car il a été ordonné de déposer le deutéronome à part. Et nous, disent-ils, nous sommes tous sujets; soumettez-vous vous aussi à l'un d'eux, ou à tous ceux qui comme nous, avons la même foi. Car votre archevêque saint Grégoire a été ordonné directement à Césarée et ceux qui l'ont suivi à ce jour. Ils disent encore: Si vous êtes orthodoxes d'une autre église, alors indiquez clairement le patriarche sous le rang duquel votre archevêque se situe, lui qui jusqu'à aujourd'hui a été avec nous. Mais si vous n'avez pas de patriarche, ni d'autres membres de l'église, il est suffisamment clair, disent-ils, que vous êtes des obscurs hérétiques avec Arius. C'est ainsi que les Arméniens furent réduits à quia et eurent le dessous, du fait que l'Église était régie par ces dispositions. Or, lors du règne de Justinien, il lui vint un désir et il persuada les pères et les patriarches et changea la place des reliques de saint Jean en les mettant à Constantinople, puisque c'était la ville impériale d'après la grâce patente de Dieu, et il fixa là le siège du patriarcat, tandis que le siège naturel demeurait à Éphèse. De même il transporta les reliques de Matthieu d'Antioche à Jérusalem, dit-il, car c'est la ville du grand roi (Mt 5,35) et le siège naturel demeura à Antioche"[14]. Cette longue citation montre à l'évidence que David Tse-

[14] M. van Esbroeck, *Primauté* (cité note 4), p. 505-506 et commentaire p. 507-510.

rouni répond directement aux questions posées par les Grecs en 572. Cela nous entraînerait trop loin de continuer ici l'histoire de cette symbolique. Il est manifeste qu'en rattachant Thaddée à Antioche, David répond aux Grecs.

§ 9: L'HISTOIRE DES ÉVANGÉLISTES

Ce paragraphe a comme principal intérêt de n'être pas totalement isolé. Dans l'argumentation de David, il s'agit d'une justification du transfert des reliques de Matthieu par Justinien, car l'empereur entendait créer la fameuse pentarchie de l'église incluant Jérusalem avec une déposition des quatre évangélistes. La pentarchie apparaît pour la première fois dans une Novelle de 546, trois ans après la fondation de la Nea Maria à Jérusalem. Les dates des écrits évangéliques après l'ascension, sept ans pour Matthieu, dix-sept ans pour Marc, vingt-deux ans pour Luc se retrouvent un peu modifiées dans l'évangéliaire géorgien sinaïtique n° 81, du XIIe-XIIIe siècle, aux folios 68^{v}: Matthieu après huit ans, fol. 111^{r} Marc onze ans, fol. 169^{r} Luc quinze ans et fol. 249^{v}, Jean trente-deux ans après l'ascension[15]. Ce type de notice s'apparente de manière évidente au fragments grecs d'Hippolyte de Thèbes[16] et remontent peut-être à Hégésippe. Là aussi, les chiffres ne sont pas tout à fait identiques. Ici encore, une étude spéciale s'impose.

§ 10: LES SUCCESSEURS DIRECTS DES APÔTRES ET L'IDENTITÉ DE THADDÉE

Dans le § 10, David souligne la transmission de la légitimité par saint Paul à Timothée à Éphèse sur les sept villes d'Asie, et à Tite en Crète. Par conséquent, la désignation de Théophile pour la Cappadoce ou Gamri par Thaddée est tout aussi acceptable. Ici David s'appuie sur la légende d'Abgar à Édesse et son exécution par Sanatrouk. A quel stage de développement David a-t-il connu la légende apostolique d'Addée? La jonction avec le martyre de Sandoukht et avec la plaine d'Artaz figure sûrement au début de l'Agathange rédigé sous Jean de Bagaran. Grégoire l'Illuminateur y est conçu sur la col-

---

[15] G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du mont Sinaï*, Louvain 1956, p.255-257.

[16] F. Diekamp, *Hippolytus von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster 1898, p. 40.

line où Thaddée fut martyrisé[17]. La continuité y est symboliquement racontée sans aucun recours à Césarée de Cappadoce. Mais l'Agathange de Komitas ne connaît pas Abgar. Même dans la liste des apôtres incluse dans la Didascalie de Grégoire, la place de Thaddée ne montre aucune affinité avec la légende d'Abgar[18]. De fait, l'examen des attestations les plus anciennes sur Thaddée et Sanatrouk montre qu'à l'origine, la légende joint l'histoire de Sandukht à la légende grecque de Thaddée qui meurt à Arados, non sans avoir visité auparavant le roi Abgar. Cette légende est centrée davantage sur Angł-Tun que sur Édesse. Quant à la Doctrine d'Addée syriaque de Laboubna, et sa version tardive Leroubna en arménien, elle est de nature à diminuer l'importance de Thaddée, car à l'origine il s'agit non de l'un des douze, mais de l'un des LXXII disciples. L'identification avec l'un des douze est faite avec la plus grande précision dans le résumé syriaque de l'Agathange[19] sans recours à Leroubna. En faisant envoyer Théophile par Thaddée à Césarée, David Tserouni rattache à l'un des douze le siège de Césarée, et c'est là son but principal. Naturellement, dans la suite, Barthélémy l'un des douze devra contrebalancer cette revendication occidentale de Thaddée. C'est chose faite en 590 dans la lettre de Sahak Dzoroporetsi. Au § 11, les miracles de Gégoire servent à justifier la qualité apostolique de l'implantation arménienne. Pour justifier la légitimité arménienne selon le schème des charismes engagé au § 2, David fait valoir les prodiges racontés par l'Agathange, dont l'illumination se prolonge jusqu'au concile d'Éphèse. L'absence du rejet de Chalcédoine dénote une prudente orientation vers l'ouest.

§§ 12-14: QUEL KORIUN DAVID UTILISE-T-IL?

Comme pur prolongement de l'action de Grégoire s'offre le rituel arménien créé en arménien par Sahak et Mesrop. Ici intervient l'invention de l'alphabet arménien sous Vramšapouh et Théodose II. Intéressante est la note selon laquelle Maštocʻ serait la prononciation de Mesrop dans le Taron d'où les rites sont partis. On notera l'emploi

---

[17] M. van Esbroeck, "L'apôtre Thaddée et le roi Sanatrouk", REArm 9 (1972) p.241-283, à compléter par Id., *L'apôtre Thaddée et le roi Sanatrouk,* dans M. Nordio et B. L. Zekiyan, *Atti del II simposio internazionale "Armenia-Assiria" Istituzione e poteri all'epoca il-Khanide,* Venezia 1989, p. 83-106.

[18] M. van Esbroeck, *Saint Grégoire,* (cité note 7), p.138-140 sur le § 686 de l'Agathange.

[19] M. van Esbroeck, "Le résumé syriaque" (cité note 8) p. 293, § 2.

du mot grec *siwłobay* ou syllabe. Dans les trois textes publiés par A. Matevossian, le mot revient, repris par le Thesaurus d'Avétikyan[20]. Manifestement, dans ce contexte, le mot désigne non pas l'adjonction d'une voyelle à une consonne, mais l'addition d'une prononciation absente du grec à une consonne arménienne originelle. Dans la grande *auxèsis* où Mesrop est comparé à Moïse au § 14, il y a quelques mots suffisamment parallèles au petit Koriun du codex du Paris. Arm.178, pour estimer que c'est là la source de David. On lit en effet: *"Tesleamb erazoy tpaworeal t'at' tesanel aǰoy dzeṙin* par la vision d'un songe il a vu s'imprimer l'empreinte de la main droite". Dans le petit Koriun, on a *"erewout'ac'eal hogoyn ačac' t'at' dzeṙin aǰoy* [21] étant apparu aux yeux de l'esprit l'empreinte de la main droite". Tout comme pour l'Agathange, David ne copie en général pas ses modèles mais en reproduit dans sa propre langue les traits essentiels.

§ 15: UN CRITÈRE DE DATATION: L'ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE VERS 620

Le § 15 fait la somme des différents rites institués légitimement dans l'Église arménienne en prolongement des traditions de saint Grégoire[22]. Après avoir évoqué ce qui touche à l'ensemble du culte lié à chaque église, le texte cite notamment aussi le début de l'année sacerdotale le premier du mois de Navasard, *qui est le jour de la commémoraison de la décapitation de Jean Baptiste*, dont le rôle sacerdotal reçu de naissance s'applique aussi au Christ lui-même. Ce contexte nettement sacramentel montre que l'auteur fait une remarque incidente sans se douter qu'il livre en fait la date de son traité.

Par l'Agathange, on sait que Grégoire a de fait fondé une église pour le Précurseur Karapet à Aštišat. C'est à cette occasion que l'auteur observe incidemment que le début de l'année sacerdotale coïncide avec la fête de la décapitation de Jean-Baptiste. La difficulté vient de la nature exacte de la fête de la décapitation de Jean-Baptiste. Dans le lectionnaire de Jérusalem, la décapitation de Jean-Bap-

[20] A. Mat'evosyan, *Korioun, E dar, Vark' S. Mesop Maštoc'i*, Yerevan 1994, les trois textes sont imprimés 83-126.

[21] Ibid., p. 117, ligne 2 du bas.

[22] La présentation la plus complète du Maštoc' reste F. Conybeare, *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church*, Oxford 1905. On y retrouvera aisément la plupart des titres évoqués dans le § 15 de David Tserouni.

tiste se trouve en bonne et due place au 29 août[23]. Au moment de traduire et d'augmenter le Synaxaire Byzantin, la décapitation de Jean-Baptiste se trouve également chez les Grecs au 29 Août[24]. Ce millésime au premier Navasard donne dans l'année vague arménienne le synchronisme suivant: soit l'an 356, soit 1460 plus tard, en 1816. L'âge du manuscrit interdit cette dernière date. Il reste 356 qui est tout aussi impossible, puisque les successeurs de Grégoire sont déjà présents au concile de Nicée. Que signifie alors cette donnée?

Il faut se rappeler que l'insertion du 29 août dans la fixation de l'année vague par Jean Sarkawag en 1084 donne effectivement partout le 19 navasard et non le premier. Au 19 navasard, se trouve effectivement la décapitation de Jean-Baptiste dans le synaxaire[25]. Le renseignement de David Tserouni serait alors impossible à sauver. Il y a cependant un moyen de comprendre ce qui s'est passé. Le synaxaire grec insère au 24 juin la naissance de Jean-Baptiste. Or cette fête n'est pas reprise dans le synaxaire arménien, sinon par deux lignes spécifiant que la fête vient des Francs et des Grecs[26]. La raison se laisse aisément repérer. La fête de la Nativité de Jean-Baptiste est étroitement liée à celle du Christ, six mois auparavant au 25 décembre. Ceci est éloquemment expliqué dans la lettre envoyée à l'Église de Jérusalem par l'empereur Justinien, afin de redresser la fête de l'Hypapantè, célébrée le 14 et non le 2 février, d'après la Nativité au 6 janvier[27]. La réponse à cette directive de Justinien est la lettre écrite en 564 par Grégoire Arzruni sur la fête de l'Hypapantè, et publiée par Norayr Tsovakan ou Bogharian en 1963[28]. La véhémence de la discussion montre qu'il n'était pas possible d'avaliser la fête de Jean-Baptiste au 24 ou 25 juin, à moins qu'on lui donne un sens différent,

---

[23] A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, PO 26 (1971) 359.

[24] G. Bayan, *Le synaxaire arménien de Ter Israel*, 5 (1980^2) 355-357.

[25] Ibid., 454-458. Sur les quatre auteurs du synaxaire et les précédents sous Gregoire Vkayaser, on se reportera maintenant à M. Avdalbegyan, *"Yaysmawourk'" žovolacounerłə*, Yerevan 1982.

[26] G. Bayan, *Le synaxaire arménien*, PO 21 (1977^2), au 18 margats, p. 614 "En ce jour fête de la naissance de Jean le Baptiseur du Christ et son Précurseur, dans les pays des Francs et des Grecs".

[27] M. van Esbroeck, "La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561", AB 86 (1968) 352 et Id., "La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562", AB 112 (1994) 65-84.

[28] N. Tsovakan, "T'oułt'y Erousałemē i Hays vasn Tearṅəndaraǰin", *Sion* 37 (1964) 33-36. Traduction française dans M. van Esbroeck, *Barsabée de Jérusalem. Sur le Christ et les églises*, PO 41 (1982) 164-167.

et que l'on considère qu'il s'agissait de sa décapitation. C'est croyons-nous, ce qui s'est passé. Quand le synaxaire grec a été traduit, on retrouva une seconde décapitation au 29 août, mais on ne supprima pas la première fête. On la remplaça par la fondation de l'Église de Jean-Baptiste par Grégoire l'Illuminateur, qui est de fait la première fête du calendrier ecclésiastique au premier Navasard. Pourtant dans le calendrier proprement arménien à la fin du codex arménien 3 du Vatican, on trouve déjà Jean-Baptiste et Athénogène au 7 Sahmi[29]. C'est assez dire que la décollation au premier Navasard n'est pas une chose récente. Elle sert en fait à écarter la Nativité de Jean-Baptiste transmise par Justinien. Dans ce cas, le synchronisme initial du 1er Navasard avec le 24 juin donne les années 620 à 624, et si la date, en fonction du raisonnement qui est à la base de la fête de la Nativité, se plaçait au 25 juin, la date serait de 616 à 620. Or, tous les paramètres chronologiques déjà rencontrés pour le texte de David Tserouni invitent à considérer ces dates comme les plus probables.

La dernière mention intéressante de David Tserouni concerne le martyrion des saintes Rhipsimiennes où le nouveau rituel, cette fois en arménien, est d'abord appliqué. Au témoignage de Sebeos, ce martyrion fut construit par Sahak à Vagharšapat[30], et David ajoute 110 ans après Grégoire l'Illuminateur. Pendant tout ce temps, nous dit-il, on a procédé au rituel avec l'écriture grecque et sans les annexes introduites par Mesrop. *Younakann grov* ne signifie visiblement pas en langue grecque. Il y a là un sérieux argument pour le P. Mesrop Aramian, qui souhaite reconnaître comme valable l'attribution du *Yağaxapatoum* à Grégoire l'Illuminateur, au moins par tradition orale. Les caractères grecs défectueux, nous dit David Tserouni, ont bien pu transmettre plus que la tradition orale.

Si nous reprenons une vue d'ensemble du Traité sur la hiérarchie, on voit qu'il y a toutes les chances que vers l'année 620, Davit Tserouni ait tenté de justifier une continuité avec la hiérarchie de Jean de Bagaran, avec comme base la ville de Césarée de Cappadoce, et cela au moment précis où à l'Est, Komitas en 618 construisait les églises de Vagharšapat que l'on visite encore aujourd'hui. La lettre du catholicos Maštoc' peu avant 897 donne une série de questions que les Grecs ont posé aux Arméniens sans doute déjà en 572. Avant le concile de Karin en 633, Komitas et David Tserouni donnent à ces

[29] F. Conybeare, *Rituale Armenorum* (cité note 22), p.527.

[30] G. V. Abgaryan, *Patmout'iwn Sebēosi*, chap. 37, p.121.

questions des réponses diamétralement opposées. Il est à peine croyable que David n'ait pas su tout ce que Komitas a entrepris depuis 611 jusque vers 620. Mais il lui est foncièrement opposé. On notera qu'en promouvant Thaddée à l'Ouest, David permet de comprendre pourquoi à l'Est on trouvera dans la suite l'apôtre Barthélémy pour corroborer la légitimité. Les réponses de David Tserouni n'ont été appelées à aucun avenir. Ceci explique pourquoi le texte est demeuré si rare. Il a été copié en annexe à diverses recensions des questions de Moïse de Khorène et David Anhaght, déjà dérivées du Girk' Ēakac'. Le petit traité appartient de fait au même type de littérature en quête de légitimations historiques.

Ludwig-Maximilian Universität
Kaulbachstraße 31a
D-80539 Münich

Michel van Esbroeck

MS. MATENADARAN 836, FOL. 189.

*Խնդիր իմաստնոց ի Դաւթա Ծերունոյ
սակս շարադասութեան կարգաց Եկեղեցոյն
և բարեպաշտ աւանդութեանց նախնականաց մերոց առաջնորդաց
եթէ ո՞ զինչ հոգոյն իմաստիւք յարդարեաց
և զայլոց յաւրինեալս բերին ի Հայս.*

1. *Առաջին է ամենայն առաջնութեան բարեպաշտ աւանդն հաւատոյ, զոր ունի հանրականաբար առաքելադէն եկեղեցի, քարոզել յաւետարանին կենաց ի ծագս տիեզերաց յորս ծովացաւ աստուածապարգեւն իմաստութիւն և աստուածածանաւթութիւն ամենայարդարն Աստուծոյ ի միտս և ի խորհուրդս հաւատով զարդարութիւն ստացողաց: Զկնի որոյ կրաւնք և հրահանգք վարժից* | 189v | *առաքինութեան որով պաշտեմք զԱստուած ահիւ և դողութեամբ ի տանն նորա որ է եկեղեցի սուրբ: Ցորում դասակարգեալ են առաքելաւանդ և աւետարանահրամ զանազանմունք յառաջնորդս և յուսուցիչս և յայլս եւս շնորհացն Աստուծոյ մատակարարս:*

2. *Որպէս և ուսուցանէ աստուածընկալն Պօղոս զորս էդ Աստուած յեկեղեցւոջ, նախ առաքեալքն են որ ասաց Քրիստոս դնալ աշակերտել զհեթանոսս և շնորհս տալ մկրտութեամբ աւազանին: Ապա մարգարէս նախագիտակս ապագայիցն, երրորդ զվարդապետս զի զհոգեւոր աւրէնսն առաջինս ընդ հոգեզարդ աւետարանին* | 190r | *զուգաբանեսցեն, և մարդկեղէն միտս լսողացն հոգեւորս յարդարեսցեն հոգեւորականաւքն իմաստիւք: Եւ սոքա երեքեանն կատարեալք են և առաջինք, իսկ երրորդս լի աշխատութեամբ, քանզի այլքն առաջինք, և ոյք զկնի պարգեւք են շնորհացն Աստուծոյ, թեպէտ և զարժանիսն ընտրէ ընդունարանս շնորհիւ, Աստուած որ տայ զշնորհն: Զորոց և ասէ իսկ ապա շնորհս բժշկութեան, ախտից և զաւրութիւնս առ ի պատժել զյանդգունն աւգնութիւնս որոց ի նեղութեանս իցեն: Վարիչս այսինքն ուղղիչս ի վարս աւգտակարս աղաւթից և այլոց եւս ժուժկալութեանց* | 190v | *ազգս լեզուաց զոր առաջին ընկալան շնորհս առաքեալքն ի վերնատունն, զնոյն և բաշխեցին ի հաւատոյն որդիս, թարգմանութիւնս լեզուաց այս յաղթատուր և առաւել շնորհի վիճակէ քան որ ի լեզուսն խաւսին, և մանաւանդ աւգտակար ինքեանց և մերձակայիցն իւրեանց: Այսոքիկ յինն թիւ բաւանդակեալ ըստ իննեակ դասուց երկնայնոցն քահանայապետութեանց կարգեցան յեկեղեցւոջ Աստուծոյ:*

3. *Ընդ այսոցիկ եւթն արփաշնորհ որք հոգոյն սրբոյ վերադրեալք յԵսայեայ և ի Պաւղոսէ զանազանաբար պատրաստեցան ի* | 191r | *նիւթ շինուածոյ եկեղեցւոյ հոգի իմաստութեան և հանճարոյ, որ են նշանակ վարդապետութեան խաւսել և յայտ ածել հանճարով հոգւոյն Աստուծոյ զիմաստութիւն ծածուկ խորհրդոյ տնաւրինեալն բանի և հոգի ասէ խորհրդոյ և զաւրութեան: Այսոքիկ մարգարէութեան խորհրդածութիւնք*

ENQUÊTE AUPRÈS DES SAGES PAR DAVID TSERUNI

au sujet de la continuité de la hiérarchie des Églises et des traditions vénérables de nos premiers fondateurs: qui a ordonné quoi par la sagesse de l'Esprit et lesquels ont apporté les prescriptions des autres en Arménie.

1. Première au tout début est la vénérable tradition de la foi, que l'Église apostolique possède en général: prêcher l'évangile aux extrémités de l'univers, où s'est étendue comme une mer la sagesse issue du don divin et la divine connaissance du Dieu absolument juste, chez ceux qui ont recueilli dans leur conscience et dans les mystères par la foi la justification. Et après cela les religieux et les ascètes dans l'exercice de la vertu, grâce à laquelle nous adorons Dieu avec crainte et tremblement dans sa maison qui est la sainte Église. En elle se sont organisées, selon les traditions apostoliques et les ordonnances évangéliques, des prélats et des docteurs de diverses sortes et encore d'autres dispensateurs des grâces de Dieu.

2. Comme l'enseigne celui qui a accueilli Dieu, Paul: "Ceux que Dieu a placés dans son Église" (1 Co 12,28), sont d'abord les *apôtres* dont le Christ a dit: Allez, faites des disciples dans les nations et donnez la grâce par le baptême des fonts baptismaux; ensuite les *prophètes*, qui connaissent à l'avance les choses à venir, en troisième lieu les *docteurs* pour qu'ils accordent les premières règles spirituelles à la spiritualité évangélique et qu'ils redressent une mentalité humaine mensongère en une spirituelle grâce à la sagesse des spirituels. Et ces trois comme les premiers sont parfaits, les seconds sont remplis d'exercices car autres sont les premiers et ceux qui suivent; les dons des grâces de Dieu, puisque Dieu qui donne la grâce choisit par grâce celui qui est digne de la recevoir, et ensuite la grâce de *guérison* des maladies, les *prodiges* pour châtier l'orgueil, les *secours* à ceux qui sont dans le besoin, les *exercitants* c'est-à-dire ceux qui dirigent les activités des prières de soutien et d'autres austérités, les *diverses langues*, grâce qu'en premier lieu les apôtres ont reçue dans la chambre haute (Ac 1,13). Là même ils la distribuèrent aux enfants de la foi, et les *traductions des langues* donnant la victoire et remplissant le mieux la fonction de la grâce que ceux qui parlent en langues, étant plus utiles pour soi-même et pour les proches. Ces charismes complètent le chiffre neuf établi dans l'Église de Dieu selon l'ennéade des cohortes des hiérarchies célestes.

3. Avec ceux-ci vont les grâces aux sept rayons qui ont été attribuées à l'Esprit saint par Isaïe (Is 11,2), et à partir de Paul ils se sont préparés de manière diverse la matière de l'Église à construire, l'Esprit de *Sagesse* et de *Prudence* qui sont les signes de la Didascalie, dire et expliquer avec la prudence de l'Esprit de Dieu la sagesse cachée du dessein de l'économie réalisée par le Verbe et l'Esprit, dit-il, de *Réflexion* et de *Force*, les énigmes

ապագայից, և պարգեւք սքանչելի զաւրութեանց: Զորս ընկալան նախ Մովսէս և Հելիաս, և ապա դասք առաքելոցն, հոգի գիտութեան աստուածպաշտութեան ծանութեան և վերայ հասու եղեալք միոյն Աստուծոյ, եթէ նա միայն է Աստուած ամենայն յամենայնի, և չիք այլ ոք բաց ի միոյն և մի |191v| *Տէր Յիսուս Քրիստոս որով ամենայն և մեք նովաւ և մի սուրբ Հոգի Աստուծոյ լցուցիչ զամենայն այսոցիկ: Եւ սոյնպիսեաց հմտացաք գիտութեան Հոգւոյն սրբոյ շնորհաւք որով պաշտեմք զԱստուած ըստ հաճոյից նորա: Եւ լցցէ զնա Հոգի երկիւղի Տեառն և սոյնինքն եւթներորդ այս թիւ աւարտ և գլուխ է ուղղակիս է անխոտոր պաշտելոյն զՏեր ահիւ և դողութեամբ ըստ պատուիրանին. զՏէր Աստուած քո միայն պաշտեսցես և ի նմանէ միայնոյ երկիցես: Եւ ժառանգեսցեք Տեառն երկիւղիւ և յայնմանէ երկնչիցիք որ կարաւղն է յետ սատեացնս պատժել զանցուցեալսն:*

4. *Իսկ առաքելականն էութիւնս զանազանմունք շնորհաց համաձայնակի զոն սոցին: Զի ումեմն* |192r| *ի Հոգւոյն տուեալ է բան իմաստութեան իմաստուն մտաւք վերահասու լինել իմաստութեան, Աստուծոյ որպէս Յովսէփ և Դանիէլ զի կարծեցեալ կախարդասարացն և Քաղդէիցն յաղթաւղք եղէն, տեսլեանց յայտնութեամբք և ճշմարտութեամբք, և Պաւղոս զիմաստութիւն իւր ասէր ի խորհրդեանն Քրիստոսի լինել, զոր և ընդ կատարեալսն խաւսելով ասէր. իմաստուն էի և խելաւք կալա զձեզ խաւսիմք ոչ մարդկեղէն իմաստութեան և զաշխարհիս, այլ զոր յԱստուծոյն շնորհեցաւ մեզ այս է իմաստութեան և հանճարոյ, ըստ մարգարէին: Եւ այլում բան գիտութեան հաւաստ ի վերահասու լինել ճշմարիտն* |192v| *բարուց իբրև ի Տեառնէ զայս գիտութիւն ընկալեալ: Եթէ միայն մին իսկապէս բարի է Աստուած, և ճանաչել Տէր զՅիսուս Քրիստոս և զզաւրութիւն յարութեան նորա, և զհաղորդութիւն չարչարանաց նորա որով հասցուք ի պատիւ փառաց նորա և զի ծանեաք զԱստուած, զի նա նախ ծանեաւ զմեզ, և զայս գիտութիւն սուրբ շնորհեաց մեզ զի ծանիցուք զայն որ յԱստուծոյ շնորհեցաւ մեզ անվրէպ գիտութիւն, այս և սոյնպիսիքս են ստուգապէս բան գիտութեան:*

5. *Իսկ միւսումն հաւատք նովին հոգւով մեծ է սա և սկիզբն ամենայն իմաստից և գիտութեան, որպէս և թուէ զմասունս սորա մեծ Պաւղոս* |193r| *ի սկզբանէ և յաւիտեանս ժամանակաց մինչև յանկեան յաւիտեան զի նախ հաւատամք Աստուծոյ յանէութենէ ի գոյ զամենայն ածեալ եղանութեամբ և յանտեսակէ տեսակացեալս, և զարդարսն ամենեսեան հաւատովք արդարուցեալս զՀաբել և զԵնովք, զՆոյ և զԱբրահամ, զՍառա և զԻսահակ, զՅակոբ և զՅոսէփ զաւրինակելից ժողովրդեանն, յարիւնս գառանցն և յանցս ծովուն զպարգեւական երկրին ժառանգութիւն Յեսուաւ: Իսկ սմանն կործանումն ամուր պարսպացն Երիքովի հաւատովք առանց մենքենայի իրիք միայն փողոցն հնչմամբք: Հաւատովն Յիսուա կուսանի* |193v| *և փրկիլն Ռահաբա պոռնիկ վասն հաւատոց*

des prophètes sur le futur et les dons extraordinaires des prodiges, qu'ont reçus tout d'abord Moïse et Élie, et ensuite de la cohorte des apôtres, l'esprit de *Science* et de *Piété*, de connaissance par quoi nous avons reçu la compréhension du Dieu unique: lui seul est Dieu tout en tous et il n'y en a pas d'autre hors lui, et notre Seigneur Jésus Christ par qui tout est et nous en lui (1 Co 8,6), et un seul Esprit saint de Dieu, qui remplit tout. Cela et des choses pareilles, nous l'avons connu par la grâce de la connaissance de l'Esprit par qui nous vénérons Dieu selon son bon plaisir. Et l'Esprit la (= l'Église) remplira de la *Crainte du Seigneur*, et celle-ci est la septième, ce chiffre étant la fin et le début (Pr 1,7 et 9.10) des sept droitures de l'adoration indélébile du Seigneur dans la crainte et le tremblement selon le précepte: "Tu adoreras seulement le Seigneur ton Dieu et lui seul tu le craindras" (cf. Dt 6,13). Et vous hériterez du Seigneur avec crainte et vous craindrez celui qui est en mesure de châtier les transgressions des êtres d'ici-bas.

4. Or l'entité apostolique présente, la diversité des grâces, leur est harmonisée. Car une fois, la parole de la *sagesse* a été donnée par l'Esprit (1 Co 12,8) avec une intelligence sage pour atteindre la sagesse de Dieu, ainsi Joseph et Daniel, car on les considère comme ceux qui ont emporté la victoire sur les magiciens et les chaldéens, par les explications et la vérification des songes. Et Paul disait de sa propre sagesse qu'elle venait du mystère du Christ (1 Co 2,16), qu'il disait parler aux parfaits: je suis devenu sage et je vous ai acquis par l'intelligence, nous parlons non avec la sagesse humaine de ce monde (1 Co 2,13), mais avec celle qui nous a été gratifiée par Dieu, c'est-à-dire avec sagesse et bon plaisir selon le prophète. Et ailleurs, la parole de la *connaissance* est fondée à comprendre les véritables biens en ayant reçu cette connaissance comme venant du Seigneur. Car seul à proprement parler Dieu est bon, comme de connaître le Seigneur Jésus-Christ et la force de sa résurrection et l'obéissance de ses souffrances par lesquelles nous obtenons l'honneur de sa gloire, et que nous connaissions Dieu car lui nous a connus le premier, et il nous a gratifiés de cette connaissance sainte afin que nous sachions ce que Dieu nous a donné par grâce, une connaissance certaine, c'est-à-dire, celle-là et les choses pareilles qui sont véritablement la parole de la connaissance.

5. Enfin, en dernier lieu, la *foi* vient de l'Esprit (1 Co 12,9). C'est une grande chose, et le début de toute *sagesse* et *connaissance* (id. 12,8). Comme le grand Paul en décompte les parties depuis le début et dans les siècles infinis jusqu'au dernier siècle, car d'abord nous croyons que Dieu a fait passer le non-être à l'existence (Hb 11,3) avec tous les éléments, et de l'invisibilité à la visibilité, et il a justifié les justes par la foi, Abel (11,4) et Hénoch (11,5), Noé (11,7) et Abraham (11,8), Sara (11,19) Isaac, Jacob (11,9) et Joseph (11,21), de la synagogue de la loi par le sang des agneaux et la traversée de la mer et l'héritage de la terre promise à Josué. Pour celui-ci l'écroulement des murs de la citadelle de Jéricho par la foi (11,30), sans

նորա յԱստուածն Իսրաէլի և զինչ® և ասէ կարացից ասել զմի ըստ միոջէն, զորս յականէ յանուանէ յիշատակէ յաղթաւղս և պարտիչս թագաւորաց և գործաւղս և արդարութեան և յաւետիսն Աստուծոյ հասեալս, յաղթաւղս գազանաց ի շիջուցիչս հրոյ և ի մահուանէ յարուցեալս հաւատովք և որք նախ և որք յետոյ հաւատովք զանապատս ողջունեցին, և որք սրախողխողն մեռան և որք կրթութիւն մահու զկեանս արարին: Եւ աստէն իսկ մեռան աշխարհի և աշխարհ այնոցս զի լաւագոյնն հասցեն յարութեան, անզրաւականի, և կան տակաւին և |194r| ի նմին զի ի հասարակսն զկատարած աւետեացն ընկալցին, զինչ® եւ յաւետարանեալսն ի Տեառնէ ոք ասիցէ. որ հաւատայ յիս ասէ զկեանսն յաւիտենից ժառանգեսցէ, և որ ոչն հաւատ Որդոյ և ոչ նա զՀայր ընդունի, և յիրաւի բարկութիւն Աստուծոյ մնայ ի վերայ նորա:

6. Զայս հաւատ ուղիղ նախ Պետրոս ընկալաւ, և հիմն հաւատոյ և վէմ անդրդուելի ի փրկչէն անուանեցաւ սրբոյ եկեղեցոյ, և ի հեթանոսաց հարիւրապետն, և Կոռնելիոս նկարագիրք ազգաց հեթանոսաց դիւրահաւանութեան հաւատոյ, կինն մեղաւոր և ներեալն քանանացի որոց հաւատն գովեստ ի ճշմարտէն ընկալան զոսա զոյն|194v|պիսիս ասէ առաքեալ հաւատացեալս նովին հոգւով: Եւ այլում աջողութիւնք զաւրութեանց պարգեւատրութեան, և պատուհասի աստուածապէս: Այլում ընտրութիւնք հոգւոց դիտել և ճանաչել որք են հոգիք աստուածընկալք, և որք մոլորութեան և ի չարէն շարժեալք: Այլում ազգ լեզուաց խաւսել յամենայն լեզուս ազգաց: Այլում թարգմանութիւնք լեզուաց որ է յատկութիւն մտաց բանին որ ի խաւսսն կայցեն, ազգացն լեզուացն և ազդումն տայ ուշիմ լսողաց բանին, և միայնոյն հոգի որ զայսոսիկ ասէ յաւրինէ յեկեղեցւոջ և կացուցանէ յիւրաքանչիւրումն կարգի, ի մարմնի |195r| եկեղեցւոյ:

7. Իսկ զայս աւանդ առաքելական աւետարանաւ կենաց շարամանեցելովք բոլոր իսկ աստուածաշունչ կտակարանաւք, սուրբ լուսաւորիչ հայաստանեայս Գրիգորիոս, յետ յոքնակի չարչարանաց և նահատակութեան իւրոյ, եւ աստուածապահ զաւրութեամբն ելանելոյ նորա ի խոր վիրապին ի մահապարտացն տեղւոյ, աստուածաքանչ նշանաւք զոր ստուգագրութիւն պատմութեան ունի, որով դարձոյց նա ի չարչարմոլութենէ կռամոլութեան զՀայաստանեայս, և սկսաւ հոգեշահ վար վարդապետութիւն բերով, ուսուցանել նոցա նախ զհաւատալն |195v| յԱստուած իսկապէս, յարարիչն ամենայնի և ի համազաւրն միածին Յիսուս Քրիստոս որդին նորա և ի սուրբ Հոգին համապատիւ, և ի նոյնագործ յերիս անձինս, կատարեալ և համունակ աստուածութիւն, զոր և ի կարգ պատմաբանութեան աստուածախաւսն Մովսիսի, և այլոց եւս

aucune machine de siège sinon seulement le retentissement des trompettes. Par la foi Josué ne dit-il pas aussi qu'a été préservée vierge Rahab la prostituée à cause de sa foi au Dieu d'Israël? (11.31). Je pourrais encore évoquer l'un après l'autre ceux dont les victoires sont envisagées nommément et rappelées, le vainqueur parmi les rois, ceux qui ont agi avec droiture, ceux qui ont obtenu les promesses de Dieu, ceux qui ont maîtrisé les bêtes féroces, ceux qui ont éteint le feu et sont ressuscités de la mort par la foi, ceux qui avant et après ont survécu aux déserts, ceux qui sont morts égorgés et ceux qui par discipline ont fait de leur vie une mort (cf. 11,33-37). Et de là ils sont morts au monde et le monde à eux, afin d'obtenir une résurrection meilleure infinie, et ils demeurent encore davantage avec elle afin qu'ils atteignent à satiété l'accomplissement des promesses. Et que dira-ton des promesses évangéliques du Seigneur: celui qui croit en moi, dit-il, aura la vie éternelle (cf. Jn 11,25), et celui qui ne croit pas au Fils, le Père ne le recevra pas non plus, et réellement la colère de Dieu demeure sur lui (cf. Rm 1,18).

6. Cette foi correcte, Pierre l'a reçue le premier comme fondement de la foi et il a été nommé par le Sauveur pierre inébranlable de la sainte Église (Mt 16,18), et parmi les païens le centurion Corneille (Ac 10,1-22), qui sont les représentants de la foi facilement acquise des nations païennes, la femme pécheresse la Cananéenne sous l'épreuve, dont la foi a été louée par la vérité (Mt 9,22), l'ont reçue de même, dit l'apôtre, confirmé par le même Esprit. Et à un autre l'opportunité des *miracles* accordés divinement en rémunération ou en châtiment. À un autre les *élections* des esprits en vue de savoir et de comprendre quels sont les esprits qui reçoivent Dieu, et lesquels sont déviants et changés par le mal. À un autre *parler en* diverses sortes de *langues* dans toutes les sortes de langues. À un autre les *traductions des langues* (1 Co 12,8-10), qui est la clarté de l'intelligence du mot qui se trouve dans le discours des diverses langues, et donne de la particularité un mot intelligent pour ceux qui écoutent, et un seul Esprit qui règle cela dans l'Église et établit un rôle pour chaque cas dans le corps de l'Église.

7. Cette tradition des apôtres s'est prolongée par l'évangile de vie dans l'ensemble des testaments inspirés. Le saint Illuminateur de l'Arménie, Grégoire, après divers supplices et son héroïcité, après avoir été conservé par la force divine quand il se trouvait dans le puits de Chor Virap dans un lieu de condamnation à mort, avec les signes miraculeux que possède la confirmation de son histoire, grâce auxquels il a converti l'Arménie de l'égarement pernicieux de l'idolâtrie, a lui aussi commencé la culture utile à l'âme, la didascalie pour le grand nombre. Il les enseignait d'abord de croire correctement en Dieu, au créateur de toute chose, et à son fils unique Jésus-Christ égal en force, et au saint Esprit égal par l'honneur, et aux trois personnes qui agissent de même, une divinité pareille et parfaite. C'est lui qu'il a continué d'enseigner dans sa didascalie spirituelle, lui qui est l'objet de

հոգէկիր արանց զարինաւոր և խրատական և զնախագիտական բանս խաւսողացն շարադասէ ի հոգէզարդ վարդապետութեան իւրում, զոր և յաւետարանն տէր ունի յանկուցանէ և յերախտեացն Տեառն մերոյ մեծագործութիւն, զոր արար անճառելի տնաւրէնութեամբ իւրով առ ազգս ամենայն, զանազան նշանիւքն և խրատիւք և բարեգործու- | 196r |թեամբք, որ և զձեզ, ասէ, ի բովս խրատու արկանելով, ծանոյց զինչն միայն Տէր և արարիչ, երախտաւոր և բարեգործ առապարախտ և կամագլոր բնութիւնս մարդկեղէն:

8. Յորս և զխրատականն յարմարէ վարդապետութիւնս և նորոգէ զառաքելաւանդ քարոզութիւն սրբոյ առաքելոյն Թադէոսի և առաքելաշնորհ բանիւք իւրով ի լսելիս նորոյ ժողովրդեանն: Մինչեւ և աստուածայինն յայտնութենէ կարգեցաւ նա որպէս քարոզ բանին ճշմարտութեան, նմանապէս հովիւ և առաջնորդ ըստ առաքելական վիճակաւորութեան, և աւ| 196v |անդապահ ձեռնադրութեան ի մեծ մայրաքաղաքն Կեսարի Կապադովկացւոց որ է երկրորդ Հայք, յառաքելաշնորհ կաթողիկոսէն սրբոյն Ղեւոնդիոսէ, ունողէ զաթոռ սրբոյն Թեոփիլոսի աշակերտի մեծին Թադեոսի: Եւ վասն այնորիկ առաքելական զաթոռակալութիւն հողակապ քաղաքին վարկանիմք, թեպէտ և այլք չորից աւետարանչաց ի վարկանին զառաջնապէսն գահակալութիւն: Այլ զի գիտեմք մեք ճշմարիտ զտերունականն պատուէր յետ յարութեան մետասանիցն աճանդեալ աշակերտացն: Եթէ դնաց էք աշակեր| 197r |տեցէք զամենայն հեթանոսս մկրտեցէք յանուն Հաւր և Որդոյ և Հոգւոյն սրբոյ, զորս եւ յամբռնալն իւրում առ Հայր վերացուցեալ զձեռսն փրկագործ զոր ի խաչին տարածեաց զի առ ինքն հաւաքեալ միաբանեսցէ զազգս և զազինս: Աւրհնեաց զնոսա այնու ձեռաւքն և բանիւն ճշմարտութեան որով սրբեաց զնոսա, և կացոյց կաթողիկոս տիեզերաց, և հասարակաբար պատուէր ետ նոցա մի մեկնել Երուսաղեմէ մինչեւ զգեցցին նոքա զզաւրութիւն հոգոյն սրբոյ ըստ խոստմանն և ամենակատարք և զաւրա| 197v |որք և իշխեցողք բոլորից ազգաց եղիցին որպէս և կարգեցանն:

9. Իսկ ոչ միայն յԱնտիոք որպէս ասեն անդ հաստատեալ զՄաթեոսին աթոռ, կամ յԱղեկսանդր Եգիպտոսի ուր զՄարկոսին ասեն կալեալ վերատեսչութիւն կամ զՀռոմայն ուր և զՂուկասուն առանձնացուցանեն գահակալութիւն, կամ Եփեսոսին Ասիացւոց, յորում և զՅովհաննես ասեն յերկարաձգեալ ի ծերութիւն գրեաց զաւետարանն, այլ ամենայն ուրէք ընկալան իւրաքանչիւր ոք ի մետասանիցն դահակալութիւնս աթոռոց, որպէս | 198r | և Յակոբոս յԵրուսաղէմ նախ քան զգրութիւն աւետարանին Մաթէի, զի յետ Է ամի վերանալոյ փրկչին գրեաց զաւետարանն յԵրուսաղէմ ի խնդրոյ Հեբրայեցի հաւատացելոցն այլ ոչ յԱնտիոք: Իսկ վէմն հաւատոյ Պետրոս նախ յԱնտիոք շինէ զեկեղեցին, և անուանէ զհաւատացեալսն քրիստոնեայս, առանց գրոյ քարոզելոյ զբանն կենաց մինչ ի ժամանակն յորում եկանէր նա ի Հռոմ սակս Սիմոնի մոգի: Եւ յետոյ ուրեմն հրամայէ նա Մարկոսի աշակերտի իւրոյ գրել զաւատերանն յԱղեկսանդրիա զկնի ԷԺան ամաց համբարձեալ

l'histoire de Moïse, et d'autres hommes spirituels qui ont proféré des paroles de combattants, d'ascètes et de prophètes. C'est lui vers qui, dans l'évangile du Seigneur, la grandiose activité des bienfaits de notre Seigneur attire. C'est lui, que par son indicible économie, il a fait pour toutes les nations, à travers des prodiges divers, des réprobations et des bienfaits, lui qui vous jette, dit-il, dans la fournaise de l'ascèse (Aghathangelos § 732), se faisant connaître lui-même le Seigneur et le créateur, le bienfaiteur et le réformateur de la nature humaine d'ici-bas jetée dans le chaos et l'autodestruction.

8. Par là il adapte la didascalie éthique et renouvelle la prédication apostolique du saint apôtre Thaddée grâce à ses paroles douées de la grâce apostolique adressées aux oreilles de la nouvelle congrégation. Jusqu'au moment où il fut, grâce à la révélation divine, institué comme prédicateur de la parole de vérité, et qu'il ait reçu l'imposition des mains sauvegardant la tradition dans la grande métropole de Césarée de Cappadoce qui est l'Arménie seconde, par le Catholicos doué de grâce apostolique saint Léonce, possesseur du trône de saint Théophile disciple du grand Thaddée. Et c'est pourquoi nous revendiquons la possession du trône apostolique de la ville glorieuse, et les autres la succession de la primauté revendiquée des quatre évangélistes. Mais comme nous connaissons le précepte véridique du Seigneur après la résurrection s'adressant aux onze apôtres: Allez et enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du saint Esprit (Mt 28,19), c'est à eux qu'au moment de remonter vers le Père il a imposé ses mains salvatrices qu'il avait étendues sur la croix afin qu'il attire vers lui les nations et les peuples dont il sera l'unique souverain. Il les bénit avec ces mains et avec la parole de vérité par laquelle il les a sanctifiés, et les a fait catholicos de l'univers. Et en même temps il leur donna le précepte de ne pas s'éloigner de Jérusalem (Ac 1,4) jusqu'à ce qu'ils aient revêtu la force de l'Esprit saint selon la promesse, et qu'ils deviennent tout à fait parfaits, combattants et fondés de pouvoir des nations entières selon qu'ils avaient été ordonnés.

9. Ainsi non seulement à Antioche, comme on le dit, fut confirmé le trône de Matthieu, ou à Alexandrie d'Égypte où l'on dit que Marc avait acquis l'épiscopat, ou à Rome où Luc a été personnellement désigné pour la succession, ou à Éphèse d'Asie où on dit que Jean s'est longtemps tenu et a écrit l'évangile dans sa vieillesse, mais partout chacun a reçu la succession aux sièges des onze, comme Jacques à Jérusalem avant que fut écrit l'évangile de Matthieu, car car la septième année de l'ascension du Sauveur il écrivit son évangile à Jérusalem à la demande de ceux des Hébreux qui avaient cru, et non à Antioche. En outre le rocher de la foi, Pierre bâtit le premier l'Église à Antioche, et appela ceux qui avaient cru "chrétiens", sans écrire la prédication du Verbe de vie, jusqu'au temps où il monta lui-même à Rome à cause du mage Simon. Et après un certain temps il donna l'ordre à Marc son disciple d'écrire l'évangile à Alexandrie, après dix-sept ans de l'ascension du sauveur auprès du Père. Enfin l'évangile de Luc sur l'ordre de saint Paul fut

|198v| փրկչին առ Հայր: Իսկ Ղուկասուն հրամանաւ սրբոյն Պաւղոսի յետոյ ուրեմն գրեցաւ աւետարանն յետ ԻԲ ամ ի վերանալոյ կենարարին առ Հայր և ահա նախ քան զգրութիւն և զաւանդութիւն աւետարանացն գահակալեցան առաքեալքն սուրբք ի ծագս տիեզերաց: Շինեցին եկեղեցիսն, կարգեցին եպիսկոպոսունս, քահանայս և պաշտաւնեայս և զամենայն ուխտի մանկունս ի լրումն մարմնոյն եկեղեցւոյ աւարտան, ի գլուխն Քրիստոս: Եւ այսպէս սփռեցան ի ծագս տիեզերաց որպէս Թովմաս ի Հնդիկս, և այլք յայլ կողման աշխարհի:

10. Իսկ աստուածաքանչ Պաւղոս համաշունչ աշակերտաւք ի բաւանդակ |199r| կողմանս աշխարհի քարոզեաց զաւետարանն, և իշխանութիւն ունել կարգել գլխաւոր յեկեղեցին Աստուծոյ, որպէս և սուրբն Տիմոթեոս գլուխ և հրամանատար եդ յԵփեսոս ի վերայ է քաղաքոյ եկեղեացն Ասիացւոց: Ի վիճակի անդ Յովհաննու նախ քան զգրութիւն աւետարանի նորա, քանզի յետ Հ ամիսի գրել աւետարանին Յովհաննու զկնի ելանելոյ նորա ի պատմոսական բանտէն: Եւ զՏիտոս ի Կրետէս եթող վերակացու և հրամանատար մեծն Պաւղոս: Եւ երկոցունց աշակերտացն ետ պատուէր հրամանի կացուցանել ըստ քաղաքաց վերատեսուչս եպիսկոպոսաց և քահանայից: |199v| Նմանապէս և սուրբն Թադէոս ի փրկչականն հրամանէ, փութանակի յետ վերանալոյն իւրոյ առ Հայր, առաքեցաւ առ Աբգար արքայ Միջագետաց և Հայոց որպէս և խնդրեաց նախ ընծայ հաւատովք իւրովք եւ եկեալ բժշկեաց զնա և զԱբդիա գլխաւոր տան նորա ի պատագոսն ախտէ: Եւ քարոզս արարեալ զնոսա բանին ճշմարտութեան: Ինքն ել ի կողմանս Հայոց տարածանել զբանն կենաց յորում և զկատարումն կենաց անկաւ բազմաւք ի նոր հաւատացելոցն, և դտերբ թագաւորին Սանատր|200r|կոյ: Սակայն նախ քան զկատարումն ձեռնադրեաց նա գլխաւորս եկեղեցեացն Միջագետաց և Գամրաց յաշակերտացն իւրոց յորոց մի էր Թէոփիլոսն կարգեալ ի նմանէ ի Գամրականն գաւառի, ի Կեսարիա Կապադովկացւոց: Ուստի յետ ՄԿԳ ամի ձեռնադրի սուրբ Լուսաւորիչն Հայաստանեայցս Գրիգորիոս ի նմին քաղաքի: Իրաւամբք իբր ի սկզբնեղագոյն իշխեցող է այս կողմանց դահակալութեանց ի սրբոյն Ղեւոնդէ:

11. Եւ ի ժողովոց եպիսկոպոսաց ընտրելոց, սահմանացն այնոցիկ և չեղեւ այս խնդիր թէ յԱնտիոք եւ կամ յԵփեսոս |200v| ի Հռոմ կամ յԱղեքսանդր պարտ է ձեռնադրութիւն ընդունել, քանզի գլխաւորք ամենեքեան էին որք ի փրկչէն առաքեցան, և ոյք ի նոցունց եւս ձեռնադրեցան առաջնորդք եկեղեցւոյ կարգեցան և մեզ բազումք և վկայութիւնք այսպիսիք: Սակայն բուռն հարցուք զմեծազաւր սքանչելեացն Աստուծոյ, որք առ Հայաստանեայս կատարեցան և թէ որպէս հնարեցաւ գտանել զմերն փրկութիւն երեւելի նշանաւք ի ձեռն նահատակութեան սրբոցն Հռիփսիմեանց և կենդանի վկային սրբոյն Գրիգորի պարթեւականի, զի յաղագս դազանային խստութեան և անսանա|201r|բարւոյ ցանկութեան ի գազանի և յանասնոյ կերպարանի դտանէր Տրդատիոս: Եւ այսակիրք ոյք ընդ նովաւ զաւրագլուխք և

écrit un certain temps après, la vingt-deuxième année de l'ascension du vivificateur auprès du Père, et voilà qu'avant l'écriture et la tradition des évangiles les saints apôtres l'ont transmis aux extrémités de l'univers. Ils ont construit des églises, ordonné des évêques, des prêtres et des ministres du culte et ils ont perfectionné tous les enfants du pacte pour meubler le corps de l'Église en sa tête le Christ. Et ainsi ils se répandirent aux extrémités de l'univers comme Thomas en Inde et d'autres à d'autres endroits du monde.

10. Or, Paul le divinement miraculeux, inspiré à l'égal des disciples, a prêché l'évangile à la plus grande partie du monde, en ayant le pouvoir d'instituer des supérieurs dans l'église de Dieu. Ainsi il établit saint Timothée comme tête et donneur d'ordre à Éphèse sur les sept villes des églises d'Asie (Ap 1,4), comme vicaire là-bas de Jean, avant la rédaction de son évangile, car c'est après soixante-dix ans que Jean écrivit l'évangile après qu'il fût revenu de l'exil de Patmos. Et le grand Paul le commandeur laissa Tite à la tête de la Crète. Et aux deux disciples il donna le précepte obligatoire d'établir selon les villes la surveillance des évêques et des prêtres. C'est de la même manière que saint Thaddée par l'ordre du sauveur immédiatement après son ascension auprès du Père, a été envoyé à Abgar le souverain de Mésopotamie et d'Arménie comme il l'avait demandé auparavant, il le satisfit par sa foi et, une fois arrivé, le guérit ainsi qu'Abdia le chef de sa maison de la maladie de "patagos". Et il fit des discours sur sa parole de vérité. Lui-même alla au pays d'Arménie répandre la parole de vie par laquelle la plénitude de la vie échut à beaucoup des nouveaux croyants, ainsi qu'à la fille de Sanatrouk. Ensuite, avant qu'il ne s'achève, il ordonna des chefs des églises de Mésopotamie et de Gamri parmi ses disciples dont l'un était Théophile, placé par lui dans le district de Gamri, à Césarée de Cappadoce. C'est de là qu'après 266 ans fut ordonné le saint Illuminateur de l'Arménie Grégoire dans la même ville. Juridiquement c'est donc depuis la plus haute antiquité qu'a pris cours le pouvoir de la succession de cette contrée depuis saint Léonce.

11. Et d'après ces définitions des conciles d'évêques élus, il ne faut pas chercher si c'est d'Antioche ou d'Éphèse ou de Rome ou d'Alexandrie qu'il faut recevoir l'ordination, car les principaux de tous furent ceux qui avaient été envoyés par le Sauveur, et ceux qui ont été ordonnés par ceux-ci et ont été établis à la tête de l'Église, et nous en avons de nombreux témoignages de ce genre. Ensuite prenons en considération les très puissants prodiges de Dieu, qui furent accomplis en Arménie, et comment il lui plut de provoquer notre salut par des miracles manifestes par la main de l'héroïcité des saintes Hripsimiennes et du vivant témoin saint Grégoire le Parthe. Car à cause de sa cruauté bestiale et de son instinct animal, Tiridate s'est trouvé sous la forme d'une bête féroce et d'un animal. Et quelques-uns des généraux et officiers furent pris des démons avec lui, jusqu'à ce que, par l'apparition d'une vision

զաւրականք մինչ զի և տեսլեանն յայտնութեամբ ելանէր մեծն Նահատակն ի խոր վիրապէն իբրև մեռեալ ի գերեզմանէ, և ի մահուանէ անպարշտութեան և մեղաց կենսացուցանէր զամենեսեան բանիւն կենաց մինչև յաստուածայինն յայտնութենէ: Հովիւ և առաջնորդ և լուսաւորիչ պարգևեցաւ նա, որպէս վարդապետութեան բանիւ սոյնպէս և լուսաւոր մկրտութեամբ ի Հոգին սուրբ ընդ որում և զուղղափառ դաւանումն | 201v | ի համաձայնութենէ սրբոց հարցն հաւաքելոց ի Նիկիայ Բիւթանացոց ՅԺԸ.իցն և ՃԾ.ոցն ի Կոստանդինուպօլիս և Մ.ոց յԵփեսոս, ի վանումն չարաւանդաւորացն Արիոսի և Մակեդոնի և Նեստորի, այլոց ևս նմանաւորէն ամպարժտացն:

12. Ընդ յորս համիմաց դաւանմամբ միաբանեալ մերոց առաջնորդաց սրբոց Գրիգորի և Ներսեսի և սրբոյ Սահակայ և Մեսրովպայ ընդ հաւատոցն հանրականաց և զկարգս սրբոյ եկեղեցւոյ ընկալեալ աւանդեցին Հայաստանեայցս եկեղեաց ընդ խորհրդական մկրտութեան, և զայլս և պաշտամանց կարգս, և ձեռնադրութիւնս: Եւ այս ի ժամանակի, յոր | 202r | ժամ աստուածայինն տեսչութենէ շնորհեցաւ գիւտ, գրոց հայերէն բարբառոյ ի ձեռն սրբոյն Սահակայ և Մեսրոբայ յոքնակի ջանիւ և տքնութեամբ աղաւթիւք և քննութեամբ հոգեղէն կտակարանաց, և ընտրեցան աշակերտք առաքինիք, ի մանկութենէ, և տուան ի դպրոցս ուսման, նորադիւտ գրոցն հրամանաւ Վռամշապհոյ արքայի Հայոց և մեծին Թեոդոսի կայսեր Յունաց զի զլեզուս ազգացն ուսեալ թարգմանութեան պարապեսցեն, ի դիպող ժամու կատարման կրկնակի հասակի զոր և արարիչ:

13. Իսկ զարդարեալքն աստուածեղէն ուսմամբ և առաջինութեամբ յաւուրս սուրբ և ճգնող և սուրբ վարդապետացն իւրեանց մեծին Սահա- | 202v |կայ և սրբոյ Մեսրոպայ ոյք ընդ թարգմանութեան աստուածաշունչ կտակարանաց և զկարգս պաշտամանց եկեղեցւոյ, խորհրդաբար սահմանեցին, զտուընջեան և զգիշերոյ այս բարբառ պաշտամամբ և ընթերցմամբք և սաղմոսաւք՝ էր զոր ինքեանք ըստ տուեցելոյ նոցա ի վերուստ յԱստուծոյ շնորհազարդ իմաստութիւն՝ և էր զոր յայլոց ազգաց և հոգէկիր վարդապետաց զնախագոյն կարգեալսն սահմանաբերին սուրբ թարգմանքն ուր և դտին և յաւելուած արարին բոլորալիր կարգաց եկեղեցւոյ: Եւ այնորիկ ոյք յառաջնոց կարգեցան նախ քան զդիտապետութիւն սրբոյն Սահակայ ի նմանէ և ի սրբոյ Մեսրոպայ չարակար| 203r |դեցան ի գիրս ցուցականց, որ Մաշդոց վերագրի անուամբ որ է սուրբն Մեսրոպ ի Հայ ի կայ Տարօնոյ, և վասն այնր յորջորջի յանուն նորա մատեանն զի ի նմանէ հաւաքեցաւ գիւտ զանձարանիս այսմիկ, պահեստ յաւերժական և կանոն առաքելական հաւատոց և կրաւնից աստուածապարգև արհնութեանց, զոր կարգեցին սա և սուրբն Սահակ յետ ՃԺ ամի սրբոյն Գրիգորի:

on retira le grand héros de Chor Virap comme un mort du tombeau, et il les fit revivre tous hors de la mort, de la révolte et du péché par la parole de vie jusqu'à révélation divine. Lui leur fut donné comme pasteur, conducteur et illuminateur. Comme par la parole de la didascalie, ainsi il fut illuminateur par le baptême dans l'Esprit. Dans celui-ci vint aussi la tradition concordante des saints pères rassemblés au nombre de 318 à Nicée de Bythinie, et de 150 à Constantinople, et de 200 à Éphèse pour l'expulsion des cacodoxes Arius, Macedonius et Nestorius et d'autres révoltés d'obédience semblable.

12. Avec eux s'unissent dans une tradition de même réflexion nos prédécesseurs les saints Grégoire et Nersès, et saint Sahak et Mesrop. Avec la foi universelle ils ont reçu les mandats de la sainte Église et transmis la tradition aux églises d'Arménie avec le baptême sacramentel et les autres services du culte ainsi que les ordinations. Et cela en un temps où par une révélation divine fut accordée l'invention de l'écriture des sons arméniens par la main de saint Sahak et Mesrop dans un effort persévérant, des prières sans sommeil et la précision des testaments spirituels. Et on choisit des disciples vertueux dès leur jeunesse, et on leur donna à apprendre l'écriture, les lettres nouvellement trouvées sur l'ordre de Vramšapouh le souverain d'Arménie et du grand Théodose empereur des Grecs afin qu'en apprenant la langue des peuples ils vaquent à la traduction au temps opportun de l'accomplissement d'une seconde dimension pareille à celle du créateur.

13. Alors équipés de la doctrine et de la direction divines aux jours saints et ascétiques de leurs maîtres le grand Sahak et saint Mesrop, ceux qui en avaient reçu l'ordre judicieux pour la traduction des testaments inspirés de Dieu (le firent aussi pour les) services des offices de l'Église, de jour et de nuit, avec cette langue pour l'office, la lecture et la psalmodie. Il y en eut qu'eux-mêmes firent d'après la sagesse qui leur était donnée d'en haut par Dieu, et il y en avait provenant d'autres nations et de recueils composés à l'avance par des docteurs spirituels que les saints traducteurs définirent, là où ils le trouvèrent, ils firent un supplément aux ordonnances complètes de l'Église. Et celles qui avaient été ordonnées auparavant avant la supervision de saint Sahak, furent mises à la suite par lui-même et par saint Mesrop dans un livre d'indications qui porte le nom de Maštoc' qui est saint Mesrop en Arménien de la région du Taron. C'est pourquoi on dénomme ainsi avec son nom le livre, car par lui a été compilée l'invention de ce trésor, dépôt perpétuel et canon apostolique de la foi et de la bénédiction religieuse issu de la libéralité divine, qu'ils mirent en ordre, lui et saint Sahak, 110 ans après saint Grégoire.

14. Քանզի նախ Յունաց գրոցն կատարէին զկարգ պաշտամանցն, յորմէ անշահ լսողացն լեալ չկարէին յԱստուծոյ աւրհնութեան զամենն բարբառել, և որպէս ի նախ տուր շնորհ ի լեզուախաւսութեան հպարտացեալ ոմանց ի կորնթացւոցն յանդիմանին յառա|203v|քելոյ իւրաւմբք թէ դու բարւոք գոհանաս բայց որ կացցէ ի տեղի տգիտին զիարդ ասիցէ զամենն: Նոյնպէս և աստ լինէր նախ քան զգիտ աստուածատուր գրոյն որպէս և կայ ի պատմութեանց սրբոցն: Իսկ յորմէ հետէ նիւթով հայադրոշմ գրոյն յեղաշրջեցան մատեանքն հոգեպատումք ի հայկաբարբառս լեզու շարակարգեցան և եկեղեցւոյ սրբոյ սահմանք կանոնականք սովին սիւղոբայիւք ի նախ ասացելոցս սրբոց, որք ըստ Մովսիսի այս նորոյ Իսրայէլի եղեն, եղեն միջնորդք նմանապէս պահաւք և աղաւթիւք այս նորոգատուր շնորհաց Աստուծոյ: Զի թեպէտ և յոլովս աշխատեցան ըստ վարժից կրթութեան որպէս |204r| և Մովսէս զի վարժեալ էր իմաստութեամբն Եգիպտացւոց, այլ կատարումն իրացն, ի վերնագունէն եղեւ շնորհացն, որպէս անդ ի տախտակսն քարեա մատամբ Աստուծոյ ասի գծելն աստի տախտակս սրտի, սրբոյն Մեսրոբայ խնդրողի, այսինքն ի միտսն տեսլեամբ երազոյ տպաւորեալ թաթ տեսանել աջոյ ձեռին, գծելով ի վերայ վիմի որոյ և հանգամանքն տպաւորեալ եղեւ ի սրտին գիծարանի ըստ որում և զձեւ խորանին զնկարագիծն եկեղեցոյն կարեաց Աստուած ի Սինեա ի միտս Մովսիսի արասցես զամենայն ասէ ըստ որում ցուցաւ քեզ ի լերինն: Սայսպէս և աստ սրբոց |204v| այսոցիկ ոչ միայն զձեւ գծիցն և զյարմարումն սիւղոբայիցն որովք և բանն կատարի ի հաստատեաց Աստուծոյ ի միտս սոցա, այլ և զխորհուրդս կարգաց եկեղեցւոյ և կանոնեալ հաստատեցին ըստ որում և նա, ընդ կազմու Աստուծոյ խորանին զկարգ պաշտաւնէիցն Ղեւտացւոցն, զսոյն և սոցա հոգացեալ զկարգս յաւրինէն սրբոյ եկեղեցւոյ: Սկսեալ ի նախնական լուսաւոր կարգաց սրբոյ նահատակին Գրիգորի առաջնոյ լուսաւորութեան մերոյ պատճառի:

15. Այն զի յետ հաւատոցն ընծայութեան և լուսաւոր մկրտութեան շինեաց զեկեղեցիսն |205r| ի ձեռնադրեաց առաքելաշնորհ ծրիւքն եպիսկոպոսունս գլխաւորս ի կողմանս կողմանս Հայաստանեայցս գաւառաց, ձեռնադրել նոցա քահանայս և պաշտաւնեայս աւրհնել եկեղեցիս, և դարձեալ եւս թէ յետոյն կարիցի եկեղեցի, և կամ նոր զուռն զիցեն զայն եւս աւրհնել այլ զնշխարս սրբոց ի հանգիստ փոխելոյ զիրս նորա աւրհնել և զընթերցուածս զրոց, սոքա աւանդութիւնք են ի սրբոյն Գրիգորի, իսկ զոր այժմում ամի |205v| քահանութեան յառաջին ամսեանն ի նաւասարդի որ աւր յիշատակ է գլխաւորման սրբոյ կարապետին Յովհաննու: Եւ իրաւամբք այս զի նա որդի քահանայապետի քահանայ նմանապէս ի ձեռնադրաւք Քրիստոսի: Իսկ սա զարմ եւ զաւակ սրբոց քահանայապետից

14. Car auparavant ils accomplissaient le service de l'office avec des écritures grecques, d'où aucun profit n'atteignait les auditeurs qui ne pouvaient dire l'Amen à la bénédiction de Dieu, et comme auparavant, rendre grâces quand certains des Corinthiens se vantaient de parler en langues légitimement en face des apôtres: Si toi tu rends grâce, celui qui se tient à cet endroit ne sait pas pourquoi il dit l'Amen (1 Co 14,16). C'est ainsi que cela se passait avant l'invention de l'écriture reçue de Dieu, comme on le trouve dans la Vie des saints. Ainsi de la même manière que par la matière la bannière arménienne, par l'écriture se sont transformés les livres d'histoire spirituelle, dans le parler de la langue aménienne ils ont continué, et les définitions canoniques de la sainte Église avec les mêmes syllabes des saints évoqués ci-dessus, lesquels selon Moïse étaient devenus nouvel Israël, sont devenus pareillement des intermédiaires par le jeûne et la prière, soit le renouvellement des grâces divines. Car si le grand nombre s'est donné la peine par le travail de l'exercice, tout comme Moïse avait travaillé la sagesse des Égyptiens, cependant la plénitude des faits est venue de grâces plus hautes, comme alors sur des tables de pierre on dit qu'on écrivit avec le doigt de Dieu, ici ce fut sur les tables du coeur à la demande de saint Mesrop, c'est-à-dire dans les intelligences: par la vision d'un songe il a vu s'imprimer l'empreinte de la main droite traçant sur la pierre dont les modèles étaient imprimés dans le coeur réceptacle des signes selon lesquels aussi Dieu a pu tracer la forme du tabernacle en tracé de l'Église au Sinaï dans l'intelligence de Moïse: Fabriquez tout, dit-il, selon ce qui vous a été indiqué dans la montagne (cf. Ex 27,8). De même manière ici pour ces saints non seulement la forme des traits et l'ajustement des syllabes par lesquelles le mot est achevé vient de la fixation de Dieu dans leur intellect, mais les mystères des offices de l'Église et de ses règles ont été fixées, en sorte que celui-là par le modelage du tabernacle fixe le rite des services des Lévites, et celui-ci se soucie pour eux du service d'après la loi de la sainte Église, en commençant par les rites primordiaux du baptême du héros Grégoire, modèle de notre première illumination.

15. Cela parce que après la réception de la foi et le baptême de l'illumination il a construit les églises et a ordonné avec la gratuité de la grâce apostolique des évêques pour présider aux divers cantons de l'Arménie, leur ordonner des prêtres et des ministres du culte, bénir des églises et qu'à nouveau dans la suite l'église le puisse, ou qu'ils placent de nouvelles portes, et aussi de les bénir par ailleurs avec les reliques des saints trépassés au repos, de bénir leurs livres et les lecteurs des livres, tels étaient les traditions issues de saint Grégoire. Ainsi pour la présente année sacerdotale le premier du mois de Navasard, c'est le jour de la commémoraison de la décapitation du saint Précurseur Jean. Et juridiquement celui-ci fut prêtre, car il est le fils du grand-prêtre, tout comme pour l'imposition des mains du Christ. Car celui-là par le sang est le rejeton des saints grand-prêtres et ils sont semblables par la fonction de leur héritage ancestral. Celle-ci (l'imposition des

և նմանաւորեն վիճաակապէս հայրենական ժառանգութեանց: Կազմիչ և ձեռնադրաւղ մարմնոյն Քրիստոսի որ է եկեղեցի, իսկ կարգս թաղման քահանայից և զաշխարհականաց: Եւ արարեալ է սորա ի Վաղարշապատ քաղաքի ի վկայարանի սրբոյն Հռիփսիմեանց ԵԺ ամի սրբոյն |206r| *Գրիգորի քանզի մինչեւ ցայն վայր հնովն վարէին կարգաւք և Յունականն գրով զոր նախակարգեալն էր սրբոյն Գրիգորի: Իսկ այժմ ըստ նորատուր շնորհացն Աստուծոյ, յաւելուածս կարգաց և կրաւնից աճեցականս: Ի նոյնս նմանաւրէնս կարգէ սուրբն Սահակ ի հրահանգս եկեղեցւոյ. Նախ զքարոզս դիշերային պաշտմանն, զաղաւթսն ի գլուխ կանոնեալ սաղմոսացն, և զչոր ասին փոխս սաղմոսացն զորս սկիզբն հաստատէ մաղթանաց համարձակութիւն առնուլ և բանալ շրթունս:*

mains) a formé et ordonné la chair du Christ qui est l'Église, et les rites de l'enterrement des prêtres et des laïcs. Et on a fait cela dans la ville de Vagharšapat au martyrion des saintes Rhipsimiennes 110 ans depuis saint Grégoire, puisque jusqu'à cet événement on procédait à l'ancienne aux offices avec l'écriture grecque qui avait été d'abord installée par saint Grégoire, mais maintenant, selon la grâce nouvellement donnée de Dieu, des offices annexes et des célébrations supplémentaires. Avec de pareilles règles saint Sahak a pourvu à la discipline de l'Église: d'abord les hymnes K'aroz de l'office de nuit, les prières au début des psaumes canoniques, et on dit les quatre psaumes alternés qu'il a fixés au début de la supplication pour prendre confiance et ouvrir les lèvres (cf. Ps 50.17).

Levan Gigineishvili

Soul in Ioane Petritsi's Ontology

INTRODUCTION

The Georgian Christian Neoplatonist Ioane Petritsi lived presumably in the eleventh-twelfth centuries. We do not possess precise data on his life. According to tradition, he studied in Constantinople, in the philosophical school opened in 1045 by Emperor Constantine Monomachus, of which the first rector, then called hypatos, was Michael Psellus. Petritsi is believed to have been a student of Michael Psellus and/or John Italus, the second hypatos of the school. The excessive interest towards Greek philosophy fostered in the school under Italus was brought under control in 1082, when by an imperial edict the school was closed and its students scattered. A letter of John Italus to some Abazg[1] grammarian is extant and some scholars believe the addressee to be Ioane Petritsi. In her *Alexiad* Anna Comnena mentions among Italus' students a certain Solomon Ioane (probably indicating lay and monastic names). But the information is too scanty to permit us proposing something more than a likely guess or supposition. Yet, information provided by Petritsi himself, concerning the fact that he has been persecuted because of his ideas by Greeks and Georgians alike (222,1-4),[2] corroborates the scholars' suggestion that he was a victim of the Comnenian reaction of 1082.

Petritsi wrote his works in the Gelati monastery, built by King David the Builder in the beginning of the 12th century. Gelati soon became a centre of education, many famous intellectuals having been summoned there by the king from outside Georgia. The bulk of the Byzantine theological literature translated by the Gelatian scholars, as well as the quality of the translations, was unprecedented in Georgia. Attempts were made at achieving a maximum degree of fidelity

---

[1] "Abazg", that is to say, an inhabitant of the region of Abkhazia/Abkhazeti in Western Georgian, for the whole territory of the western part of the modern Georgia was called "Abkhazeti" by then.

[2] Ioannis Petritzii Opera, Tomus II, *Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΞΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ*, Sumptibus Universitatis Tbilisiensis: Tbilisiis, 1937.

to the original, that is why the Gelati school displays strong hellenophile tendencies in its language.

Like John Scotus Eriugena among the Carolingian scholars, Ioane Petritsi stands as an exception among the Gelatians. In his interest in Greek philosophy, especially Neoplatonism, of which he is a joyful admirer and in his almost violent aspiration at harmonising the Platonic thought with the doctrine of Christianity Petritsi has neither a forerunner nor a heir in Georgia. He wished to have, but left no successors. It is even questionable, whether he could create a circle which could understand his philosophy and the intellectual tradition to which he belonged. What he left was an enormous respect and the name of "our wonderful philosopher" given to him by his compatriots. This legacy of respect continues until today.

Only two works of Ioane Petritsi are extant now. The first is a translation of Nemesius of Emesa's *On the Human Nature*, the second is a commented translation of Proclus' *Elements of Theology*. For each of Proclus' propositions Petritsi provides an explanation, which is already his genuine philosophical discourse — the only sample of its kind in the entire medieval Georgian literature. There remains also a preface to his complete translation of David's psalms[3], but we cannot affirm with certainty whether he actually accomplished this translation or only intended to do so.

In the following we shall discuss one aspect of Petritsi's philosophy as reported in his translation and commentaries of Proclus' *Elements*, namely his theory on the soul. Our main interest is to see how he attempts at bridging the Neoplatonic and the Christian worldviews. Of course, if a Platonist thinker adopts and explicates Proclian metaphysics, however original his presentation may be[4], the study of such a thinker's work will present merely a philosophic interest. However, if the thinker is an avowed Christian, the situation will

---

[3] In the manuscripts this text follows the body of Petritsi's translation and commentaries of the *Elements of Theology*. Shalva Nutsubidze and Simon Khaukchishvili gave to it a conventional title — the *Epilogue*, — because they thought it to be an integral part of Petritsi's commented translation. Recently Edisher Chelidze convincingly proved that the main part of the *Epilogue* belongs to a different work, and that it is, in fact, Petritsi's introduction to his translation of the Book of Psalms (see: "Religia", Tbilisi 1995, pp. 113-116).

[4] In fact, Petritsi's treatment of Proclus' text is not at all a mirror presentation of the views of the Greek philosopher. His own Christian background influences not only Petritsi's explanations but also the very translation of the Greek text.

radically change. In fact, a Christian thinker may safely adopt Platonic elements, cleansing them in the sieve of Christian doctrine. Those elements, accordingly, may become a part of the Christian paradigm, standing like pillars and ornaments of a ruined pagan temple in the construction of a Christian Church. But what happens if a Christian thinker adopts not only some parts or aspects of the Platonist doctrine, but takes it as a system, as if leaving the basic construction of a pagan temple intact, only modifying it and saturating it with a Christian flavour? Now the criterion of the truth becomes metaphysics along with Christianity, or, more dramatically, Christianity is interpreted in the light of metaphysics. Will then such a synthesis reveal a basic compatibility of the two world views or rather demonstrate with its inherent contradictions a not less basic incompatibility? And here comes also another important question: is it only the kinship and discrepancy of the doctrines which matters, or also the relation between the two approaches towards spiritual realities, the world and human life? To state the problem in another way: is not the success or failure of our Christian philosopher's attempt at synthesis only an indicator, warning us from the distance of the centuries of the well or ill grounding of the very approach, of the health or sickness of the spirit in which the new system is moulded? For instance, is it not too cold a solemnity to repeat with Petritsi that the desire of honouring the transcendent One — the highest metaphysical entity of the Platonic metaphysics, identified by Petritsi with the first person of the Christian Trinity — called Him the 'Father'? Or, is it not rather too much gnoseological an assertion to call Christ "the Saviour (or: Life-giver) of my theories" — as does Petritsi —, rather than the Saviour of "my sinful self"? These questions are hardly a subject of scholarly scrutiny and belong already to the realm of theology and Christian spirituality.

Certainly, it cannot be the aim of this paper and is beyond our capacities and preparation to treat these difficult problems, but it is important to sharpen our attention to what is at stake here.

The problem of soul in Petritsi's philosophy hitherto has not become the subject of any separate study in the Georgian scholarship. The issue was treated tangentially by a few scholars. Of them we can mention Nathela Kechaghmadze, who tried to show similarity be-

tween Petritsi's and John Italus' ideas[5]. Yet, this scholar treats the issue very briefly, only at the length of one page, and rather inconsistently. Ivane Lolashvili, in his edition of John of Sinai's *Ladder*[6], which he believes to be translated by Petritsi, presented an objective account as to Petritsi's ideas on soul in the commentaries to Proclus' *Elements*. However, he tries to combine the ideas on soul in the explanation of the *Elements* with those found in the translation of the *Ladder* and considered by the editor as ideas of Petritsi himself. The trial of such a combination ensues in an apparent contradiction. Surprisingly enough, the contradiction remains inconspicuous to Lolashvili. It should be noted that the translation of the *Ladder* is ascribed to Petritsi only by a later, 18th century tradition, the reliability of which has been denied by some modern scholars. The most accurate and objective, although a brief, discussion on soul belongs to Guram Tevzadze in his preface and commentaries to the Russian translation of Petritis's explanation of the *Elements*[7]. This scholar indicates in a lucid way Petritsi's trend to identify patently Platonist doctrines with the Bibilical tradition. Tevzadze's interests are predominantly philosophical and he does not treat the problem whether such an account was plausible from the point of contemporary Christian theology, although from the historical point of view, this would have been the most pungent question to ask.

The importance of the question increases if we take into consideration that the popular image of Petritsi in Georgia is that of a great Orthodox theologian, almost a Church Father. The aim of scholarship is at the same time to find this thinker's place in the history of medieval philosophy.

A CONCISE MAP OF PETRITSI'S UNIVERSE

Starting discussion about the soul in Petritsi's ontology, first it is appropriate to give a short summary of the whole metaphysical doctrine expressed in the text of his *Commentaries on Proclus' "Elements*

---

[5] Nathela Kechaghmadze, *John Italus and Ioane Petritsi*, in *John Italus' Writings*, Tbilisi 1970, pp. 74-75 (in Georgian).

[6] *The Ladder of Virtues*, ed. Ivane Lolashvili, Tbilisi 1969, pp. 158-163 (in Georgian).

[7] Иоанэ Петрици, *Рассмотрение Платоновской Философии и Прокла Диадоха*, Москва 1984, ст. 19-20; 268.

of Theology". The hierarchy of being in this system has the following pattern: the highest entity is the transcendent One, being both the origin and the end-term for the reversion of all that is. The first Limit and the first Infinity, although being *con-substantial*[8] with the One still hold a secondary position, insofar as they are caused by the One. Limit is the rational principle of numbers and ideas, whereas Infinity is the dynamic principle of powers and multiplication. The next level is that of numbers-henads, which are principles of particular ideas and particular beings, that is to say, principles of whatever particular integrity revealed in any level of reality. All these belong to the supra-existent order. Next to them starts already the order of beings, consisting in a triad of successive realms — intellect, soul, and body. All those levels are introduced and governed by their appropriate universal causes — the monads. The whole intellectual sphere, thus, is ruled by the Universal Intellect, — called by Petritsi the True Being[9], — the realm of souls by the first Universal Soul, and all the material bodies by the Universal Body, that is the sky. The successive monads constitute a vertical hierarchy, and the beings on their own levels constitute a horizontal hierarchy, so that the beings closest to the monads are at the same time more universal and noble than those following them and the former embrace the latter. Similarly, in the vertical hierarchy the higher monads embrace the lower ones, and this is why the True Being is the "Monad of monads" (21.59,16) being enthroned over all the realm of being. Universality is a feature that all the Monads have in common, as for instance, the shape of a sphere is a feature which football and tennis balls share. But as the balls differ in weight and size according to different kinds of sports, so also the monads differ in majesty and purity according to their distance from the transcendent One.

Thus, each particular entity at any level of reality is ruled by a monad, that is to say a sovereign of this level. The first pattern is presented in the supra-existent level in the relation of the One to the

---

[8] "Consider the One as the center and the cause of the True Being, and consider those two causes of beings (i.e. the First Limit and the First infinity) con-substantially as the way to it" (10.37,22-24). The expression "con-substantially" in this passage means "con-substantially with the One", because Petritsi identifies the Pythagorean-Neoplatonic One, Limit and Infinity with the hypostases of the Christian Trinity.

[9] Petritsi modifies in this sense the Proclian hierarchy, where Being is above the Intellect. Petritsi identifies the two, so that the first Being in his system is at the same time the first Intellect.

henads, where the One is the Monad of all the particular henads. The paradigm is copied on all the other levels: all the monads stand for the One, and all the particular beings governed by those monads stand for the henads.

Now, we can view this static picture in dynamism, that is, in terms of procession — that is to say, causation — and reversion. According to what was said above, there is a twofold causation: the first is that of the monads on the vertical level, starting from the One, and ending with the sky, and the second, a horizontal causation on each level of reality from the monad to the last member of the horizontal series. The reversion of each being to the transcendent One takes the same course, so that any being first returns to its proximate cause on the horizontal level, and then passes successively from the less universal causes to the more universal ones, until it reaches its monad. Only then, through their monads, do beings reach the causes on the higher level and return ultimately to the One. It is impossible for any being to make a leap to the higher causes while by-passing the intermediate ones.

We have concisely presented a skeleton of Petritsi's universe, in order that we may look at the precise place of the soul in it.

A LINK BETWEEN ETERNITY AND THE WORLD OF FLUX

For a while we should forget about the supra-existent level for the sake of showing the soul's role in Petritsi's Platonic universe, as that of a link between the intellectual (intelligible and intelligent) and corporeal realms. As said above, there is a triad of realms in the existent orders. The first is that of the intellect, which is the domain of the intelligible ideas in changeless eternity. The last is the material reality, which is completely deprived of stability and is subject to flux. In fact, the material realm is an imitator (29.79,23) of the real or authentic being of the changeless and eternal ideas, and thus can be called "being" only figuratively. The matter is dark in itself and enlightened from above through the illumination of the forms. For matter this means an acquisition of a certain idea or property. It is, in fact, the ideal light which sustains all being, therefore it is not as if material being first existed and then adopted an idea in an adventitious way, and not as if material being encompassed an idea, but, vice versa, the idea encompasses matter as a cause its effect (41.100,14-

15). Should the ideal light retreat, matter would change its shape into another (41.98,30-32), (Petritsi also uses a Platonic image of a woman permanently changing her lovers)[10] (27. 72,33-73,4).

Moreover, the intellectual and the sensible worlds are totally divergent from the point of view of unity. Intellect according to Petritsi is a unitary manifold, containing a multiplicity of ideas in a unitary way. The particular properties (or ideas) are neither divided from each other, nor mingled or blurred in the intellect. The seed analogy applied by Petritsi to the case of the One and the multitude is appropriate also here: a seed contains all the parts of a plant in a unitary and unmixed way (1.14,4-7). No spatial image, however, is adequate for the demonstration of this phenomenon, but the simile is used only for giving some hint of what the unmixed and undivided unity of properties means: it must be so, because in the spatio-temporal realm properties are completely divided; one spatio-temporal moment can contain either one only corporeal property or a mixture of several ones (for instance one taste made of many separate tastes, or one colour made of many separate colours), but it cannot contain all of them simultaneously without any mixture.

As we see, there is a double rupture between the two realms: the first in terms of stability and flux, and the second in terms of undivided unity of parts (intellect) and completely divided multiplicity (corporeal). The soul acts as a middle term between the two. It resembles intellect by the eternity of its essence, which is proved after Plato, on the ground of the notion of soul's self-movement[11]. However, the soul also differs from the intellect in its operation, which is cognition. Soul's cognition is temporal, that is, successive and thus, divided, whereas the cognition of intellect is unitary and thus, instantaneous. Petritsi provides a Porphyrian image of the man proceeding step by step, which describes the *dianoia* of the soul, contrasted to

---

[10] Probably an alusion to the "Receptacle" of the *Timaeus*, which is πανδέχης, i.e. "all-receiving" (*Timaeus* 51a).

[11] Cf. *Phaedrus*, 72e3-77a3. For example, Themistius has a totally different understanding of the notion of the "self-movement": ἐδείχθη γὰρ ὡς αὐτοκίνητος μόνος ὁ νοῦς, εἰ τὴν κίνησιν ἀντὶ τῆς ἐνεργείας νοοίημεν" (Themistius, *de anima*, (opp. ed. Ven. 1539), f. 90b (t. II, p. 196,21 Spengel)). Thus, he identifies self-movement with operation, that is to say, cognition, and, therefore, reserves immortality only to the intellect. For Petritsi, however, as for Proclus, the movement of soul is separated from its operation, and the former relates not to the cognition but represents the principle of life, as indigenous to soul as heat to fire.

the immediate radiation of the sun describing the *noesis* of the intellect[12] (7.6-15). Thus, by the eternity of its immortal essence soul resembles intellect, although by the division of its operation it differs from the latter. In the same way, by the division it resembles the flowing material world, while by the eternity of its essence it is separated from the latter[13] (§§ 104,152).

In this way, the soul sustains the symphony of the universe linking totally divergent extremes. The idea finds its origin in the *Timaeus*, where the soul is depicted as constituted of three parts — being, identity and difference. Its construction includes two circles: that of the identity and that of the difference (the last having been divided into seven circles in accordance to numerical ratios). By the first circle, the soul cognizes τὸ λογιστικόν, that is to say, the world of forms, and by the second τὸ αἰσθητόν, or the flowing material world[14], uniting in this manner the two opposites[15]. But Petritsi's theory is, as we see, different, for he does not distinguish the different types of cognition of the soul and never mentions its circles. True, once he says that the soul, as well as all other realities, is constituted by the Limit and the Infinity — the first being the principle of identity, the second that of difference —, but hardly in respect to the different cognitive parts of the soul.

To soul can be attributed "being" with full justice, because soul "remains always in its unity and property", and thus, it transcends the world of flux. "Being does not become" (3.26.5) writes Petritsi, and explains it by the example of a house: when a house is being built it is becoming, but when it is finished it is already a being, that is to say, an idea and completeness, and thus, it is not in becoming any more" (45.105,6-7). Here "being" is used in a figurative way, for the house is material and destructible, whereas the soul is immaterial, self-moving and therefore an eternal real being. But this applies only to the essence of soul, because soul falls under the terms of becoming from

[12] We have not found the passage in Porphyry as yet.

[13] Cf. *ET*, prop.191: "Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἐχεὶ, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον." (Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford, 1963). Michael Psellus mentions this and some other Proclian ideas on soul in the *Elements*, and does not hesitate to call them γραώδης and μυθολογικός. Michael Psellus, *Philosophica Minora*, ed. J. M. Duffy and D. J. O'Meara, vol. II, pp. 22-23.

[14] Cf. *Timaeus*, 37 B-C.

[15] Cf. *Timaeus*, 35a: "καὶ κατὰ ταύτὰ ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ".

the point of view of its operation, due to the fact that the latter is not the same all the time[16]. The principal distinction between the soul and the intellect is that intellect is characterised by the indissoluble unity of its essence and operation. As Petritsi affirms, operation, that is intellection, is intellect's very essence, so that essence and operation are always co-present in it (20. 57,31-58,1). Essence, potency and energy form a unity there. Intellect implies, in fact, possession of such a potency which is always, eternally actualised at its best. On the contrary, soul's potency for cognition may change its objects, may change its intensity, even may cease altogether. By its essence soul should always remain within its cause — intellect, in the eternal realm. However, insofar as its operation is not always co-present with its essence, that is to say, its cognitive potency is not necessarily actualised, it may be divested of this faculty and fall into forgetfulness, which means that it will need a material substrate, a body (41.99,13-16). Cognition, accordingly, is a feature which soul possesses in virtue of participation in the faculty of intellect, in the same way as diligence is not an inseparable feature of a pupil, but something which he has to try to participate in. Accordingly, the fall of the soul is caused by nothing else, than by the interruption of its participation in the faculty of intellect[17].

SOUL AS A PLACE OF IDEAS

After considering the ways of cognition of the intellect and the soul, let us treat now the object of cognition. The object of cognition

---

[16] John Italus holds the very same doctrine as Proclus and Petritsi: so he says as concerns the human souls: "πρός μὲν τὸ εἶναι σωμάτων ἀνενδεῆ, πρός δὲ τὸ ἐνεργεῖν οὐχ ὃ πεφύκασιν ἀεί, ἀλλ' ὅπερ ποτὲ, σωμάτων δεόμενα." Ioannis Itali, *Opera*, ed. N. Ketschakmadze, Tbilisi 1966, p. 101,30-32. In this short treatise Italus argues that only the human soul is immortal; thus, his theory of metempsychosis (suggested also here by the expression *ποτὲ*) must have been reserved only to humans.

[17] In embracing Proclus' idea and granting intellect a separate hypostasis Petritsi at the same time follows Italus and differs from Psellus. For the latter intellect is not distinct from soul but is its highest part: Cf. "Νοῦς ἐστιν ἕξις ψυχῆς ἡ τελειοτάτη, ψυχὴ δὲ αὐτοκίνητος οὐσία εἴτ' οὖν ἀθάνατος· τοιοῦτον γὰρ πᾶν τὸ αὐτοκίνητον. οὐχ ἕτερον δέ τι νοῦς ἐστιν, ἕτερον δὲ ψυχὴ." Michael Psellus, *Philosophica Minora*, vol. II, ed. D. J. O'Meara, Leipzig 1989, p. 2. Italus, on the contrary, attributes a separate being to the intellect: "ὥσπερ καὶ τὴν ψυχὴν νοῦν εἶναι λέγομεν, πολλάκις καὶ ψυχὴν τὸν νοῦν, ἀλλ' ἡ μὲν ψυχὴ νοῦς, ὡς ἐξ αὐτοῦ τὰς ἐλλάμψεις δεχομένη καὶ γεγονυῖα ὅπερ ἐκεῖνος, οὐ μὴν δὲ οὖσα, ὁ δέ γε νοῦς οὐχ ὅπερ <ἡ ψυχὴ λέγεται> εἶναι, ἀλλ' ὡς αἴτιος ταύτης καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχων, ὅ γεγέννηκε κρειττόνως καὶ θειοτέρως" (Italus, *op. cit.*, p. 49,15-19).

of both appear to be ideas woven in them. Speaking about the soul, Petritsi makes an allusion to the *Timaeus*, saying that the Creator has gathered the *hypostatical reasons (words)* of beings in the soul, so that it may observe all of them within itself[18]. In the *Timaeus*, however, this is not stated directly. Soul is said there just to be composed according to a certain harmony, proportion or numerical ratios. Plato uses the word λόγος in the meaning of ratio when he speaks about relationships between the four elements (*Tim.* 32b), whereas for the ratios of soul he uses the expression ὅροι (*Tim.* 36b). Petritsi apparently follows a tradition which understands Plato's ratios as particular ideas or integrities. That is what the expression "hypostatical word" suggests. Those "hypostatical words" are identified by the philosopher with soul's innate ideas and both with "the essential numbers" (cf.: "soul's cognition proceeds from numbers to numbers, that is to say, from ideas to ideas" (198.200,20-21)), that is to say numbers not in the meaning of countable numbers, but in the meaning of a structure, a systematic numerical relation. Both the soul and the intellect in Petritsi are places of ideas. All the shapes, colours, dimensions etc. have substantial existence in them, but intellect has those ideas primarily, in a pure mode, soul's ideas appearing as reflections and images of the archetypes. On their turn, soul's ideas appear as paradigms of the corporeal, perceptible shapes[19]. The soul is the cause and father of the sensible reality, and itself is born before the sensible reality[20]. It is the ruler of the sensible beings. The cognition of a concrete material being by the soul consists in finding the idea of this being in itself, which means remembering this idea. This is contrasted to the soul's perceptive faculty: "It is not that the soul returns back from the outer objects,—it is a characteristic of mortal beings to perceive only and not understand — but when soul understands something it evokes its innate ideas and finds the meaning of the outside object within itself" (17.52,4-9). This sentence means, that in perception there is a simultaneous reciprocity between the faculty of sense perception and the material object perceived; on the con-

[18] In Proclus' commentaries to *Timaeus*, which were familiar to Petritsi, we find the expressions τὰ γένη τὰ ὑποστατικά (In Tim. III.166.17), and also, λόγους ἔχουσας (ἡ ψυχή) πάντων τῶν ἐγκοσμίων καὶ δυνάμεις ὑποστατικάς (In Tim. III. 266.1-6).

[19] Cf. *ET*, §§ 194-195.

[20] We find the same doctrine in *Timaeus*, where Plato says that the world-soul is older than the physical world, but for the sake of clarity of the discourse first was described the creation of the latter (*Tim.* 34c).

trary, the soul can understand its ideas without any relation to the material world. The latter, actually, is just an impulse or aid for waking up the forgotten ideas and is not necessary for the soul's cognition.[21]

As was said above, both the soul and the intellect are "fullnesses of forms", but intellect contemplates all of them in an instantaneous intuition, whereas the soul cognises cyclically, for at one instance it can be concerned with no more than one object. The idea of circularity is necessary if we speak about the "fullness of ideas", for fullness means that they are finite. Were they infinite, they would be stretched as a straight-line. Accordingly, Petritsi writes that "the soul grasps everything one after another, understands them according to measures and according to essential numbers, turning then back, having completed a sphere. This is the sphere and cycle of the soul (199.201,2-3)[22]". The expression "according to measures and essential numbers" in this sentence indicates soul's innate cognitive numerical principles of beings. It turns out that a concrete and material object reminds the soul to a general and immaterial object. Will this not create a problem of cognition of an individual thing, which is a mixture of a general concept and a material substrate, and a problem concerning the value of an individual thing? Namely, if I love my horse and it suddenly gets lost, no other horse will replace it for me; however, if we accept Petritsi's doctrine, which is, of course that of the Platonists in general, my soul can remember the innate idea of "horseness" by any other horse with the same success[23].

---

[21] Here it is important to note that Aristotle has quite a different understanding of the soul's cognitive faculty. For Aristotle the soul is also a "place of ideas" (*De Anima*, B.III, ch. IV.429a), but in a different sense, it is a place of ideas only potentially, as a "tabula rasa" which may attain its potential fullness through actualisation. It had not this fullness before, so it needs ideas in a material mode, like the potential capacity for perception of the taste of an apple needs a real apple for its actualisation. There is a decisive difference: for Petritsi, ideas in the soul have essential existence and the soul can have their full knowledge simply by participation in the intellect. Therefore Petritsi affirms complete independence and separation of the soul from the material world in its normal state. Just on the contrary, according to Aristotle's doctrine, the material world is necessary for the soul. For Petritsi, the whole soul is separated from the body, whereas for Aristotle only the νοῦς (*Ibid.* B.III,ch.V, 2-25).

[22] Cf. *Timaeus* 37a: "αὐτή τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν...".

[23] In fact, Petritsi expressly denies the existence of the ideas of individuals saying that "as the great Plato proves it, there are neither ideas nor paradigms of individuals and particular accidents in the intellectual cosmos, but there are only the eternal ideas" (3.26,18-20). This difficult epistemological question puzzled the Platonist phi-

ADAM'S FALL IN A PLATONIC FRAMEWORK

The teleology of the soul for Petritsi consists precisely in its eternal, cyclical self-cognition. Self-cognition implies not only knowledge of the innate ideas, but also knowledge of the archetypal ideas of the intellectual sphere — for Petritsi, an effect's knowledge of its cause implies knowledge of its own self in a higher way, that is to say — *kat'aitian*. While soul possesses its "intellectual eyes", it contemplates both the intellectual, and its own psychic ideas rejoicing in them, but when it leaves intellect and falls, it loses the intellectual eyes, so that it cannot view the pure ideas any more. It falls and enters the corporeal world. Proclus and Petritsi would say that, now, through the bodily eyes, which are the coarse resemblances of those intellectual eyes, the soul watches dim material shadows of the archetypal ideas that glare in eternity. I think, there should be something like image-archetype relation here: before the fall soul understands the fullness of its ideas through the Intellect's illumination from outside, or, as Petritsi says, "*thurathen*[24], as a current of the sun's rays coming from a window"; similarly and conversely, the fallen soul receives by perception the imprints of material forms again from outside, but already from the lower, perceptible reality, through the windows of the sense perception. Thus, the fallen soul turns to be weak for being illuminated directly by the Intellect and needs impressions from the world of matter. Intellect should now evoke soul's innate ideas not directly but through the aid of those impressions. The mechanism of this interaction, though, is not discussed by Petritsi.

We may imagine also the following analogy: viewing its own ideas is for the soul like walking is for a healthy man; viewing the eternal intellectual ideas is like running — that is to say, a higher activity; at last, viewing the perceptible objects for the fallen soul is like walking

---

losophers themselves. Plotinus devoted a treatise to the issue, whether individuals have ideas or not. As observes H. Blumenthal, Plotinus seems to deny their existence on the level of the intellect (VI.4.14) and accept it on the level of Soul (VI.5.12). Yet, the same scholar admits that the question is too complex to be decisively solved. (Cf. H. Blumenthal, "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation", in: *Soul and Intellect, Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum, London 1993; and: "Did Plotinus Believed in Ideas of Individuals?," *ibid.*, pp. 61-80).

[24] Petritsi transliterates the Greek *θύραθεν* into Georgian characters. Cf. Aristotle's *De generatione animalium*, 736b: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

with the help of crutches for a lamed man, the crutches signifying a material body.

Evidently, according to this tenet, the soul in this world is in a process of rehabilitation. The rehabilitation is studying and re-acquiring the wings of theoretical knowledge and of virtue (51.122.28-31; 206.204.9-10). Thus, the visible world is a school and soul's task in it is to purify itself by theories.

It is a question whether such a teaching about the soul is optimistic or pessimistic, for on the one hand, the soul is fallen in this world, however, on the other hand, it is said to be sent here in order to bring order in the world: "for wherever the power (or: meaning) of logos is sewn, it adorns and beautifies, and embellishes the *formlessness* of matter, and, as a kind God, it shapes the mixture and composition of the four elements by means of knowledge. For which reason one of the sages said, that the Creator of all has sent down an *essential logos*[25], which is the soul, with a task of equipping and adorning the surface of the earth" (p. 93). The sage in this passage is probably Plotinus. As A. H. Armstrong writes :

> Plotinus follows older Platonic tradition in calling Intellect 'the true demiurge and maker' of the universe: but it is so only in so far as it provides Soul with *logoi* which direct its making and produce the embodied forms of the things it makes. Soul is always the immediate maker, operating directly on the material universe with what it receives from Intellect. ... A *logos* in this sense is an active formative principle (not a static and life-less pattern) which is the expression or image, on a lower level of being, of a principle which belongs to a higher level. Soul is *logos* of Intellect and the forms are *logoi* of those in the intelligible world[26].

Petritsi's doctrine is very much similar, for the passage just quoted suggests that the influence of the world of ideas on the material world proceeds through soul. That is why soul is called by Petritsi also the "father of the perceptible universe" (195.199,8-9), and "*logos* and ruler of the beings" (17.52.9).

---

[25] In the terminology of John Damascene the expression applies to Christ, the Logos of the Father. Cf. *Expositio fidei*, section 8, ln. 7: ...λόγος ὁ ἐνυπόστατος, ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζῶσα εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ. However, in this context it is hardly so, for here Petritsi clearly speaks about soul that holds intermediate position between the intellect and body, so it cannot be the Father's Logos here.

[26] A. H. Armstrong, "Plotinus," in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge 1967, p. 252. For Plotinus' theory of the soul as *logos* of the intellect, cf. IV.3.5,17; V.1.3,8, etc.

So, on the one hand, soul has an ontological task of joining the visible and the invisible, yet, on the other hand, its descent to the world is the soul's fall, because in its healthy state the soul does not need matter. We get a kind of a paradox, because the music and harmony of the whole universe — the visible and the invisible — cannot be evil, God being its composer, but, at the same time, the sensible world appears not as a necessary part of this harmony, but as God's mercy to the fallen soul, just as crutches for a lamed man.

In this respect, it is interesting to observe Petritsi's fusion of philosophical and Biblical motifs, and namely his understanding of the Paradise in immaterial terms. In one place he says in a Platonic way, that the blessed soul dwelled in the bosom of its Father — Cronos. Cronos is a planet (all the stars and planets are intelligent and psychical for Petritsi (cf. § 166)), so it may be the case that here he affirms that the soul before its fall dwelled in the planetary sphere of Cronos. But it is also possible that Cronos is just a metaphor for God, or for the True Being, because Petritsi gives an etymology of the word — "fullness of intellect"[27]. The latter is more likely to be the case, for "Cronos" and "the dimension of intellectual sky" in this passage are mentioned together and have, evidently, the same semantic force (26.70,18-20). Soul in this state is *rastonin*, *autarkes* and *ikanon* (from Greek ῥαστώνη, αὐταρκές and ἱκανόν), which means that it delights in the full cognition of ideas, yet still in a psychic manner, that is to say, not by instantaneous intuition[28]. In addition, Petritsi identifies the soul with Adam, understanding the plants of the paradise symbolically, as the plenitude of ideas which the God-Father has sewn and planted in it. In this perspective, it is not a surprise that Petritsi calls this visible world and environment a "hell" (123.162.14), where all is in a state of Darwinian fight for existence.

---

[27] Cf. Plotinus, *Eneads*, V.1,4,9-10: "καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ *Κρόνου* βίον θεοῦ *κόρου* καὶ *νοῦ*"; and: ibid. 7,35: "...καὶ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίσσονται *Κρόνον* μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ᾗ καὶ *πλήρης* καὶ ἐν *κόρῳ*."

[28] At this point Petritsi diverges from Plotinus, according to whom, as notes H. Blumenthal, soul turning to *Nous* becomes *Nous*: νοῦς γενομένη αὐτὴ οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη (VI.7.35.4-5). For Plotinus soul in this status lacks even discursiveness (Blumenthal, *op. cit.*, pp. 215-216). On the contrary, in Petritsi's system the discursive reasoning remains for soul even when it is in the blessed state, that is to say, soul is not transmuted into *Nous*.

For Petritsi the soul in the material state is in a misery. For its fallen state he alludes also to the Phaedrian image of the lost wings, using the Greek word πτεροῤῥυοῦσα (cf. *Phaedrus*, 246c) without translation (206,204,7). The education and exercise in theories and virtues brings back to the soul its wings, — which is rejoining the intellect (cf. "the wing of the soul is intellect" (ibid. 8)). Such a soul ascends back to the riches of the Father (ibid. 10-11).

Petritsi understands the Biblical story of Adam exactly in this Neoplatonic context. Not that he has two discourses, one Biblical or historical and the other philosophical, so that he might have only given a Biblical metaphor to the philosophic theory. Far from it. He has one discourse and one system in which he tries to combine the Bible and the "true Platonic theology", suspecting not even a possibility of conflict between them. That is why he literally affirms that in Adam's story Moses also expresses the same ontological truth about the soul, although in a veiled manner. Petritsi understands the Biblical "where are you Adam?" as a rhetorical question and gives such a paraphrase: "that is to say, from what an (ideal) glory to what a (material) misery have you descended?" (211. 206. 13-14), taking no heed to the fact that the words were said to Adam still in the paradise, before the expulsion, so, in Petritsi's paradigm, before his acquisition of the material body. The fall of Adam and Eve (though, she is never mentioned by Petritsi) appears in this system not as a unique event in the history of humanity, but as a metaphor for the birth of any man.

In this way, we see that Petritsi calls "Adam" not a man, that is to say a unity of a rational soul and a material body, but a rational soul alone[29]. However, even in the paradisiac state this soul is not bodiless, for it possesses an *ochima*[30] — an immaterial chariot of the souls[31]: "I find it appropriate now — writes Petritsi — to discourse on

---

[29] We find a similar idea in Petritsi's notes to his translation of Nemesius of Emesa's *On human nature*, where he writes: "Plato taught not to love bodily desires, for they do not belong to man but to animals — bulls, horses, dogs. But man is higher than animals having within himself both animal and logical soul. Now, Plato calls "man" only the soul, that is to say, him who lives according to logic. On the contrary, he does not deem worthy to call "men" those who live illogically". Nemesius of Emesa, *On human nature*, ed. S. R. Gorgodze, Tbilisi 1914, p. 6.

[30] Petritsi transliterates the Greek ὄχημα.

[31] The word appears in *Timaeus* 41e only in a remotely similar sense, for Plato, unlike Petritsi says that the stars are chariots of human souls. It should be noted, that in Proclian perspective the immateriality of the "ochima" should be taken in a relative

the subject of the *chariot.* In fact, it is said, that particular souls eternally have an *ochima*, which is a chariot of a kind of a light[32], as those of the heavenly bodies. And this *ochima* is not attached to them by any temporal cause, for they are not built up in time... ...Everything that is originated by the motionless cause (i.e. intellect) is eternal and imperishable, as is the *ochima* of soul" (207.204,18-28). This *ochima* is wrapped in a coarse material body after the fall, which Petritsi calls *chiton*, making again a Biblical allusion. He says, in fact, that the leather garments given to Adam after the expulsion are a metaphor for the material body[33]. The corollary of such an assumption would be, that out of the clay and the earth God made not a material body but an immaterial *ochima*.[34]

This whole tenet implies the pre-existence and eternity of souls[35]. It is, in fact, a consequence of the assumption of the essential eternity of souls. According to Petritsi this is an ontological necessity, because, as he thinks, all those things that are not destructible do not

---

sense, for, as remarks Lucas Siorvanes, "Proclus admits degrees of materiality, and can define immaterial and material kinds of body". (L. Siorvanes, *Proclus, Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven and London 1996, p. 250.) Thus, the immaterial *ochima* should be understood as a subtle matter and a subtle body.

[32] Cf. Greek αὐγοειδές or φωτοειδές.

[33] Origen seems to be a direct source for such a theory. In *Contra Celsum* he asserts: "And the expulsion of the man from paradise, and their being clothed with tunics of skins (which God because of the transgression of men, made for those who had sinned), contain a certain secret and mystical doctrine (far transcending that of Plato) of soul's losing its wings (πτερορρυούσης), and being borne downwards to earth, until it can lay hold of some stable resting-place" (*C. Cels.* B.IV.40. Trans. Frederick Crombie, *Ante-Nicene Fathers,* v. 4, Hendrickson Publishers 1995, p. 516).

[34] Cf. Procopius of Gaza refuting, on the basis of patristic authority, those who allegorise the Biblical story of creation by saying that "κατ' εἰκόνα" denotes the soul, which in the paradisal state possesses a subtle body — τὸ λεπτομερὲς σῶμα —, whereas the leather garments given to Adam after the fall signify the earthly body. (PG 87, 221 A-B).

[35] It is important to remark, that Nemesius, translated by Petritsi, holds the idea of souls' pre-existence, interpreting Moses' words about God's reposing from all His deeds as that all the souls were created by that moment, so no new souls are created any more. So he interprets a passage from St. John's Gospel, "My Father acts to this day and I act", in this light, not as that God makes new souls, — such an explanation would ruin, in Nemesius' opinion, the truth of Moses' words, — but as God's providence for them and for the whole created world. Petritsi seems to share this ancient Christian reconciliation of the Neoplatonic doctrine of the eternal world and the Christian doctrine of creation. Arsen Ikhaltoeli, a famous theologian of the 12th century, translated an anti-Origensit treatise, "Against those who claim human souls' pre-existence", of an unknown Byzantine author. It is possible that he did so in response to Petritsi's ideas.

have beginning in time, therefore, if soul is immortal and not destroyed together with the body, it should have no temporal beginning and should dwell in eternity[36]. The soul enters time only with the birth of a man, which is at the same time a diminution of its glory. The 210th chapter of the commentaries suggests that Petritsi does not exclude a possibility of many births of one and the same soul. This is not a surprise in the framework of this doctrine, in which only that soul can return to eternity which acquires "theoretical wings". But what if the soul fails to do so during its earthly life? As it cannot fly up without wings, it seems, therefore, that after death it must take another material body. The following passage makes it apparent that Petritsi accepts the theory of metempsychosis: "An *ochima* of soul is eternally one and the same, because it is constructed by the unmoved cause of the soul (i.e. intellect), but it appears, and is supposed to be, different and different, because it is in need of different bodies composed of material elements; thus it (the *ochima*) appears sometimes as being of this or that type and form, and sometimes of another. It happens so because it adopts the coarse, idol-like bodies, which make it appear as being of different types and forms. When, however, the soul will remember itself and re-enter the intercourse with its father — the Intellect, it will get rid of all the idol-like bodies in which it had been wrapped and would join the God and the Father" (210.205.23-32). The teaching of metempsychosis, which, I think, is expressed in this passage, is to be viewed, as in Origen, only on the human plane, because Petritsi stresses, as we shall see, the essential difference between the human soul and that of animals or plants[37].

According to a famous motto, Thomas Aquinas has baptised Aristotle. The same cannot be said about Petritsi and Proclus. For Petritsi Proclus' system is an expression of the eternal metaphysical truth and

---

[36] In difference to Proclus and Petritsi, Michael Psellus apparently upholds the teaching of the soul's coming from not being to being, explaining this Orthodox position in a philosophic language: "καὶ πρῶτόν γε τὴν εἴσκρισιν μὴ σωματοειδῆ ὑπολάμβανε, μηδὲ οἴου τὴν ψυχὴν φερομένην ἄνωθεν ἐξ ἀνάγκης τῷ σώματι συνδυάζεσθαι,... ...ἀλλ᾽ ἵνα σοι παραδείγματι χρήσομαι, ὥσπερ ἡ ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πρόοδος ἀθρόα τίς ἐστι καὶ ἄνευ κινήσεως". (In: *Περὶ τοῦ πῶς ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος εἰσκρίνεται καὶ πῶς διαλύεται,* Psellus, *op. cit.*, p. 98).

[37] The doctrine of the metemphsychosis was held by John Italus, Psellus' successor on the philosophic cathedra. As writes Anna Comnene about Italus: "ἤδη δὲ καὶ μετεμψυχώσεις συνεσκιασμένως πως καὶ ἄλλα τινὰ ὁμοιότροπα... ὁ (Alexiad, VIII.8. 37.27-28). Eventually, though, Italus renounced this doctrine together with other ones and reconciled with the Church.

the eternal order of reality; thus it can not need any correction. The Bible can but bear witness to the same truth. In this light it is not a surprise that Petritsi puts the biblical prophets in one line with the Greek philosophers, asserting that both have acquired their knowledge through the same Spirit. Such a Platonizing conception of reality, as it seems, challenges the value and significance of the history, the body and the visible world. Platonism by its idea of the cyclical eternity and recurrence mitigates and even abolishes the Christian perception of hope, alarm and wakefulness on behalf of the unique historical life, in which man furnishes by conscious deeds his eternal — not in the Platonic, relative sense of the word — status. It is a difficult question, precisely of what character Petritsi's Platonism is, otherwise, how pure a Platonist he is; what is his attitude towards the Christian eschatology and what is the role of the Incarnation in his system. Certainly, he considers himself to be faithful to the Christian tradition and thinks that in his attitude to Greek philosophy he follows the path of "the teacher of our Church" — St. Paul (208.21). So, even the question concerning the possibility of tension between faith and metaphysics is eliminated. Petritsi is admiringly sincere and prophetically sure when speaking of Christian-Platonic alliance. In passion and fascination with the "beauty and subtlety of the philosophic theories" (1.13.32-33; 111.154,28) he fails to discern any discrepancy between the two. No wonder that he prays to Christ that he may obtain insight for understanding Proclus' theories (6.6.; 17.51, 10-11).

After this slight digression, which aimed at putting some colours on Petritsi's remote portrait, we return to the examination of the soul's role in the hierarchy of being.

HIERARCHY OF SOULS

We now move to the matter of hierarchy of souls in the commentaries. The highest place is held by the Monad of souls, the Universal Soul[38]. This is the only soul which has even no *ochima*[39] (2.21,16-17).

[38] Michael Psellus rejects Proclus' conception of a Universal Soul and maintains that there exist only particular souls: "παρὰ γὰρ τοῖς ἡμετέραις λογίοις (i.e. Christian teaching) οὔτε ὅλη ψυχὴ οὔτε τις ὅλη φύσις παρὰ τὰς μερικὰς δεδογμάτισται" (Psellus, *op. cit.*, pp. 119-120).

[39] It is interesting that when quoting Plato's *Timaeus* Petritsi says that the Sky according to Plato is an *ochima* of the Universal Soul, but in his own discourse he

Further on he speaks about the souls of "gods and heroes" (129.165. 24-25). It is not clear whether they are subjected to the Universal soul. Next to these comes the soul of the sky and those of the stars and planets, among which there is a hierarchy, because "Cronos has ideas differently, and the Sun differently" (194.163.19-20), which means different degrees of purity. Now, the last mentioned are already bodies, but not ordinary ones. These bodies are indestructible, because they are built up by the eternal unmoved cause — the intellect. They are therefore material *ochimas*, inseparable from their relevant souls. On their turn, the stars and planets construct bodies on the earth. The soul, actually, enters a body constructed by the stars' "creative attraction" (169.196,7-10). But insofar as the stars and planets are not unmoved causes, the bodies constituted by them are necessarily destructible.

All the above mentioned souls have one common feature: they are always attached to the intellect and cannot fall. Human soul already has not the necessary, eternal unity with intellect, so it falls.

In this perspective, it follows that the human soul is of a lower rank than the souls of the planets and stars, if stability is taken as a criterion for evaluation. It is clear also, that the Universal Soul is enthroned over the human souls. After the human soul follow souls of animals and plants. However they are not souls in a proper sense of the word, appearing merely as reflections of the Universal Soul. They do not have any share in intellect and eternity. That is why they can only resemble eternity by continuous reproduction. For this reason, reproduction and bodily *eros* connected with it is a perfection for animals. Animals' soul is deprived of ability of cognition, because the latter is connected with reason. As the philosopher says, "God has distinguished the rational soul from the irrational" (207,13-14). Here Petritsi quarrels with Alexander of Aphrodisias, who, as he thinks, maintained the human soul to be also a reflection of the Universal Soul. Petritsi says that the human soul is a "self-produced" entity[40],

---

adheres to Neoplatonic speculations and says that the body of the sky has its own sky-soul, whereas the Universal Soul has no *ochima* at all. Yet, the commentary on 109th proposition suggests that Petritsi distinguishes between the Universal Soul and that of the sky, and that the sky-soul is the same as the Universal Nature (109. 154,1-8).

[40] Cf. Psellus: "πᾶσα ψυχὴ ... ... καὶ αὐθυπόστατος..." (op. cit. 22,16). In this short treatise, as we have said above, Psellus gives an account of, and repudiates, Proclus' doctrines.

an intelligent being prior to the mortals and *agalma* of the Intellect (64.130,1-10).

In the perspective of this radical difference Petritsi's metempsychosis applies exclusively to humans. In fact, what we see is that a bodily man is just an accident of the changeless self-produced being which is the eternal soul (and its inseparable immaterial *ochima*). So, personality can be ascribed only to the soul and *ochima*, and not to the born, corporal human being[41]. It is namely for this reason that our philosopher attacks Aristotle's doctrine that soul is the body's *entelechy*, that is to say, actualisation.

CRITIQUE OF ARISTOTLE

"Entelechy" for Aristotle means that an idea is an implementation of a material thing and is not separated from it. Thus, when the material thing will be destroyed, so will also the idea (41.100,22-26). This way the idea appears to be an accident of the body and not its cause which does not necessarily require a body, — as a sculptor can well do without making a statue. On the contrary, for Petritsi, the idea is the constructor of the body and at the same time it is separable from it. The idea is "self-produced". It is the idea that encompasses the body and not vice versa. The idea is not destroyed together with the body, but when the body is destroyed it is because the ideal light withdraws from it (41.98,30-32). There is distinction and hierarchy among the ideas, all of which come down from the Limit, the Head of ideas "which is born from the One as One and as originator of the henads". The bodily shapes are destructible, because only the reflec-

[41] We find a similar disparagement of the material body in John Italus' short treatise "Πῶς ἀναστησόμεθα μετὰ τῶν οἰκείων σωμάτων τῶν παχέων καὶ ὑλικῶν", where the philosopher denies to the matter, as to the "μὴ ὄν" or "οὐκ ὄν" any relation to human identity, reserving the latter completely to the εἶδος, which in this context should mean the soul: "ἐπεὶ δὲ μὴ ὂν ἡ ὕλη, ὡς δέδεικται, ὂν δὲ τὸ εἶδος, ἔσται ὁ ἄνθρωπος ἀληθῶς τὸ εἶδος". John Italus, *op. cit.*, pp. 208-209. Furthermore, Italus, while denying the transmutation of human soul into that of animals, asserts that as there is no difference between the matter of humans and animals, the matter of human body after its dissolution may transfer into an animal's body: "οὐ γὰρ τὸ ἡμέτερον εἶδος εἰς λέοντα μεταβαλεῖν ἢ κύνα ἢ εἰς ἕτερόν τι τῶν ἄλλων θηρίων, ἀλλ' ἡ ὕλη ἴσως, ἥν οὐκ ὄν λόγος ἀπέδειξεν" (*ibid.* p. 209,10-12). As notes Nathela Kechaghmadze, according to this treatise, "Italus rejects the Church dogma that resurrection will happen in the same body in which human beings lived" (*op. cit.* p. 51). Petritsi seems to hold the same tenet, for also for him the matter is a "non-being" and our earthly body is just a *chiton* wrapping man's eternal identity—soul and the immaterial *ochima*.

tions of the eternal ideas reach here; the stars and planets, however, are eternal, because they are held by the "principal ideas" (ibid.33).

The same relation applies to the soul-body relationship. The soul for Petritsi can be altogether separated from the body, so that it can be neither an entelechy, nor an accident of the body. Soul will need a body, as a material substratum only in case of its fall, and not as an entelechy of this body, but as that which sustains a body. It can go without the material body when attached to the intellect.

THE ROLE OF LOGIC

The cognition of the soul is the same as its reversion to its cause — the intellect. That is why the soul which is capable of reversion can be called intelligent. Logic plays an indispensable role in this process. Logic holds a principal position in Petritsi's philosophy, as a means for transition from physics to metaphysics. Without the help of Aristotle' rules of inference, writes he, it is impossible for an intelligent soul to understand anything[42] (1.11,1-2). Knowledge means remembering the fullness of the innate ideas, and *re-membering* is nothing else than the restoration of the different members and putting those members again in a harmonious whole. We may assume that ideas in the soul make up a system and hierarchy, so that there are general and particular ideas in it. Soul understands its fullness by means of analysis and synthesis, which is possible with the use of syllogisms. In this way the problem of cognition is also a linguistic or terminological problem, and that is why plebeian language makes it impossible for Petritsi to fulfil the task of a philosopher (220,24-25). As he writes, by means of the terms and definitions we actualise our "inner word". That is to say, as a book written in foreign language is numb until we study the words, similarly the ontological structure of the soul will remain hidden if we do not apply the adequate terminology.

[42] It should be noted that Petritsi does not discuss the distinction between the syllogistic method of Aristotle and the Parmenidian dialectic, which Proclus found to be superior to the former. As writes John Dillon, "Proclus sees it as a weakness of the syllogistic method, that it only considers what follows or does not follow if something exists or is the case. To get the complete picture of reality, however, we must also consider what follows if something is not the case" (J. Dillon, "Proclus and the Parmenidian Dialectic", in: *Proclus, Lecteur et interprète des Anciens, actes du colloque international du CNRS, Paris, 2-4 October, 1985*). In fact, following Proclus, Petritsi also practices Parmenidian negative arguments such as "if there is no One", yet he does not distinguish them from the general Aristotelian pattern of argumentation.

Terminology is a tool for cognition. As there are things with different properties, so there is a corresponding multitude of definitions. The structure of reality implies a network of cause-effect relations and the soul's discourse is a process of rising from the effect to the cause by means of syllogisms. "The soul searches its essence and finds it in two ways: in itself and in its cause (intellect); for in fact, to find oneself in the cause is more excellent than to find oneself in oneself; actually any *inferential knowledge* is a knowledge of origins and the first causes" (186.194,21-26).

Definition is a necessary condition for building a syllogism. Soul can make analysis and synthesis, that is to say, distinction and connection of different classes and categories only by means of definitions. Without them "a rule of the necessary inference of syllogism would be impossible, and where this necessity is absent, there can be maintained neither physical nor metaphysical theories." Petritsi states that "through our innate word we get connected to the activities of the intellect and God, as voyagers from the knowledge of beings to the supra-being" (221,1-4) (that is to say, from physics to meta-physics), which, I think, means that by means of logic the soul cognises both itself and its causes.

In the process of reversion (or cognition) henads play the key role. As we have said in the beginning, henads represent principles or centres of this or that being. They are seeds or lights of the One, and the beings return to the One through them. Petritsi alludes to *Phaedrus* and says that "the soul first turns to its essence and observes the multitude of all kinds of beings there, and then it goes deeper and gets rid of the particular ideas". Afterwards the soul "first embraces the henad within itself and then through the henad it embraces the ineffable Sun of the henads[43]" (15.49,23-29). So after gathering, or remembering its innate *polymorphy* of ideas, the soul embraces the simple principle of its essence, which is its henad[44]. The entire full-

[43] It is likely, that the "henad" of the soul is the same as the "logos" of the soul. For example, Petritsi writes that "the best portion of man is his *logos* and contemplation of the first blessed Nature and all that is made by Him" (214.14-15). Further on he states: "the perfection of man is his *logos* and eros towards God" (ibid. 18). Still again, he states that "God put within us the innate *logos*, by which we judge the conduct of our souls" (207,1-6).

[44] Cf. Proclus, *Platonic Theology*, ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. B.I.3. pp. 15-16: "συννεύουσα γὰρ εἰς τήν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν. Καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιοτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν

ideas in soul, which it cognises in a successive way seems to be an unfolding of a unique systematic unity — a henad. By the successive cognition soul re-builds its integrity. As if it gathers the colours of a rainbow in a unique white colour, or as if it put into an orderly way different characters of its inner code or "password" so that it may get access to the One. The same should happen also in intellects, for their centres are also henads. But intellect grasps its henadic integrity not through logic, cognising the whole fullness of its ideas in an immediate intuition, that is why intellect must embrace its henad in a simpler way (32.84,18-19).

THE COURSE OF THE SOUL'S REVERSION

Soul's reversion to the One does not happen directly even through its henad, but it passes through a step-by-step process. All the particular souls join the higher causes through their Monad — the Universal Soul and the particular intellect on the higher contiguous series (109.153,25-154,4). We may imagine an intellectual series as a domain of noblemen with their leader — the Universal Intellect, whereas the psychic series as a domain of vassals with their own leader the Universal Soul. In their own hierarchy souls commonly are subjected to their monad, and in the higher hierarchy all of them have their private masters.

Soul's ascension to the One proceeds at last through the True Being, which is called "the gate and yard of the One", and "the intellectual altar" (130.166,22). Here is a translation of an indeed charming passage about the sky's strife for the One: "Notwithstanding that it is a body, the sky shines in the eternal light of the intellect and directs all its theories, aspirations and desires towards the transcendent One. The sky, a philosopher and the wisest sage, constantly pursues, and craves for, the True Being and its Father — the One, through a dionysian frenzy of eros and desire towards the One. It yearns for the One with passion, and unites Him through the soul and intellect, is made immortal by Him, and is established as a god above the order and nature of mortals, as the one who attains the lot of the blessed, having transcended the mortal misery" (63.128,33-129,9). We shall

---

μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένοις αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνῆτας, ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θείου μεταλαμβάνειν.

not study here the problem of the True Being, which is a subject for separate discussion, but content ourselves with indicating its structural role in the reversion[45].

The ultimate place of souls' ascent is the henadic sphere. This is affirmed in the commentary of *ET*, prop. 23, again in a very lofty language. Petritsi translates Proclus' statement: *πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται*, in the following manner: "All the non-self-sufficient hypostases ascend to the daylight of the self-sufficient being". This is a characteristic example of Petritsi's treatment of Proclus' text. For "ἀνατείνονται" (that is, "they stretch up themselves") he uses a self-invented Georgian verb "ag-i-**cisk(a)r**-ebs". "**Ciskari**" in Georgian is a noun and means the "Morning Star", "dawn", or "daylight". The word is composed of two words ***ca*** (the sky, heaven) and ***kari*** (door), and literally means "the gate of the heaven". So, he creates a new verb, which may be tentatively translated like "to ascend to the daylight", and with all these notions makes a pun, presenting his own theory:

> Do you hear, o, lovers of contemplation, that Proclus affirms that the souls are of the colour of the daylight? He speaks about an ascent to that Day of which the sun is neither this sun that enlightens the perceptible beings, nor the psychic heaven and the psychic sun, nor even the intellectual, that is to say, the True Being, but the first One and the first Good, the Sun of the Day of the henads and gods; this Day is an object of desire for all. Everyone who have contemplated that place have ascended to that Day. It is the origin of any day and daylight. And the language justly named it "the gate of heaven"; that is, if the shedding of light starts from the sky (heaven), then where the principal light is, there will also be the principal sky (heaven). (23.63,9-21).

Petritsi here communicates his own theories rather than explains Proclus. Indeed, he most probably have thought that this explanation was faithful to Proclus' teaching and mystic, but it is impossible that

---

[45] There is at least an apparent contradiction in Petritsi's works as regards the question of the True Being. In the *Epilogue* he identifies the True Being both with the first Intellect and with the Son. However, in the body of the commentaries the Son is identified with a higher principle — the First Limit. It is actually the First Limit, or the "Creative Word" which constructs the First Intellect (32.84,20-22). The contradiction may be solved if we assume that the First Intellect is the Intellect of the Son. As the first Limit and the True Being are expressedly different metaphysical entities in the commentaries, this distinction resembles that of Evagrius Ponticus between the Logos and the preexistent Christ-intellect.

he could have thought that the explanation was textually faithful to this very place of the *Elements of Theology*.

SOUL'S CEASELESS STRIFE

Even in its healthy, intellectual state the soul is not self-sufficient, because, as we saw above in the passage about the sky, it constantly craves for the One. Petritsi is emphatic on soul's *eros* towards the One and his style ceases to be sober when he speaks about it. In this way, the highest element in soul is not something static, but an insatiable craving. One may hear even tragic tones in the commentaries, for only the One can heal the pains of the contemplators, but at the same time the thirst for the One always remains there. The eros of the One is an impulse for education. Petritsi understands philosophy as a strife towards something higher than oneself. That is why a being which strives for the One completely forgets itself in fascination and marvel, and, so to say, discards its own essence (32.84,23-28).

We find in the commentaries the Platonic distinction between image and archetype also in the sphere of desire. In Petritsi's definition *eros* is nothing else than an intensification of desire, but the authentic or archetypal desire is only that which is insatiable. If a desire can diminish or get satisfied — the two, in fact, being the same, — this means that it was an idol-like desire. With better justice such a desire should be called a base passion, which eventually will destroy its own designs (31.82,9-17). The authentic desire, as the philosopher explains, is that, of which an object cannot be grasped either by intellect or by soul. So archetypal desire applies only to the One: "Any desire or will can be claimed authentic if it escapes the soul's discursive grasp" (ibid.). The same is expressed in another place:

"Socrates says about the transcendent and unattainable One that it stirs the desire of all lovers towards Himself and gives them His properties, puts in them an intention for grasping and obtaining Him, makes the beings drunken with *nectar* and fixes their "acmes" by *ambrosia*[46]. Moreover, the One is not altogether unattainable, lest the lovers forsake the desired object due to the frustration. However, He does not give the conception or grasp of His supremacy and supra-essence, in order not to make attainable His property-less property.

---

[46] Cf. *Phaedrus:* ... παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν (248e).

In fact, as Socrates says, it pertains to the soul and the intellect, that as soon as they understand something for which they strive, and grasp it by the faculty of understanding, afterwards they in a way bypass it and strive already for another object. But, in the case of the strife for the One, there is a mixture of both, for, on the one hand, He gives (something of) His property and awakens His lovers with thirst towards Him, yet, on the other hand simultaneously estranges Himself from them[47]" (8.34,20-33). This situation is compared to a midwife who tries all the time to deliver a child, but the child, that is to say, the conception and understanding of the One, is never born (8.35,1-14).

Conclusion

We have tried to provide a more or less complete picture of Petritsi's ideas on soul. In many occasions he just repeats Proclus, embracing his ideas without any restraint. We have seen how much he is imbued with the Platonist tradition. Platonic metaphysics seems to be integrally related to our philosopher's world view and to his personal mystical experience.

Petritsi's attitude in this respect is different from that of Psellus. Psellus holds a standard of, what he calls "our teaching", that is to say the Christian theology. He measures the ideas of the Greek philosophers by this standard. Like Petritsi he also admires the Greek philosophers, acknowledging and praising the lofty truth in their teaching. However, he does not go much further, sometimes he is even ridiculing their ideas, and sometimes he is warning of the dangers that may encroach upon the Christian teaching through them. On the contrary, as we have seen, Petritsi is utterly convinced of the unity and the universal character of human knowledge, even of that belonging to different times and traditions. The Platonist philosophers are stars of Petritsi's firmament, being called by him the "true theologians". Jesus is called by him "the philosophers' daylight". Accordingly, in his perspective the advent of Christianity did not abrogate Platonism, but majestically crowned it, as the New Testament crowned the Old. Actually, what we get here is, I think, rather a platonised Christianity than a baptised Platonism.

---

[47] Petritsi here wants to say that in the case with the One soul or intellect can never bypass the object for it endlessly remains mysterious and "interesting" in itself.

Proclus and Porphyry in their treatises written against Christians, — and maybe also Plotinus by his very silence, — expressed their contempt of Christianity, and it is hardly believable, that they would have accepted Petritsi's sincere enthusiasm.

Finally, we return to and leave open our initial query: what is the cost and what are the concessions on the Christian side that make it possible to sustain such a truce?

The Central European University
Nador ut. 9
H-1051 Budapest
Hungary

Levan Gigineishvili

W. Becket Soule, O.P.

The Stauropegial Monastery

According to the provisions of the *Code of Canons of the Eastern Churches* (CCEO),[1] the patriarch is competent to erect a stauropegial monastery anywhere within the patriarchal territory, even in the territory of another eparchy.[2] A monastery which has been erected in such a way is recognized as having the privileges of the *stauropegium*, which renders the monastery not only completely independent of the jurisdiction of the local eparchial bishop, but also separate from the eparchy and immediately and exclusively subject to the patriarch, who serves as the local hierarch (c. 101).

The term *stauropegium* (from the Greek words σταυρός ["cross"] and ἐμπηγνύειν ["to plant"]) appears to come from the practice of implanting a cross sent by the bishop on the spot where the monastery's altar was to be built. If the building had already been constructed, the blessed cross was often fastened to the highest dome or onto the wall of the sanctuary, or else commemorated on an inscribed stone.[3]

Origin and History of Patriarchal Stauropegia

It is virtually impossible to assign a definite date to the origin of the privilege of the *stauropegium*. The faculty to erect a stauropegial monastery is first attested at the beginning of the eighth century, or

---

[1] *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (AAS 82 [1990]: 1045-1383; hereinafter cited as CCEO) was promulgated by Pope John Paul II by the apostolic constitution *Sacri Canones*, 18 October 1990 (AAS 82 (1990) 1033-1044). All canon numbers in this article refer to the CCEO, unless otherwise identified.

[2] The patriarch has his own eparchy; he can erect a monastery of eparchial right or a stauropegial monastery within his own eparchy. In practice, there would be no difference between the two.

[3] Cf. Justinian, *Novella* 67. 1: *Sancimus igitur prae omnibus quidem illud fieri, et nulli licentiam esse neque monasterium neque ecclesiam neque orationis domum incipere aedificare, antequam civitatis deo amabilis episcopus orationem in loco faciat et crucem figat publicum ibi processum faciens et causam manifestam omnibus statuens. Multi enim simulantes fabricare quasi orationis domos suis medentur langoribus, non orthodoxarum ecclesiarum aedificatores facti, sed speluncarum illicitarum*. Cf. also Goar, 485, 487-490.

perhaps a little earlier.[4] An early, but ambiguous, example can be found in the Life of Saint Theodore of Sykeon, where it is reported that the Emperor Maurice (582-602) removed the hegumens of the houses Theodore had founded and placed them under the auspices of the Great Church (Hagia Sophia in Constantinople) and thus under the jurisdiction of the patriarch.[5] By the ninth century it is clearly mentioned in the legal collection known as the *Epanagoge*:

> The care and solicitude for all metropolia and bishoprics, as well as churches and monasteries, including judgement, condemnation and absolution, belongs to their own patriarch. However, it is lawful for the primacy of Constantinople to give the stauropegium (τῷ δὲ κωνσταντινουπόλεως προέδρῳ ἔξεστι ... σταυροπήγια διδόναι) even in the dioceses of other thrones [provinces], in a monastery in which the church has not been previously consecrated, but not to explore lawsuits which have arisen in other thrones or to take them up or conclude them by a judgement.[6]

---

[4] Cf. Demetrios A. Petrakakos, Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω (Athens: K. Kaminares, 1925) 40 [hereinafter cited as Petrakakos, Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα]. The patriarch Germanus II (1223-1240) made reference to a synodal decree of Germanus I (patriarch from 715-730) concerning patriarchal *stauropegia*. Many believe that this was done, however, in opposition to the patriarch George II Xiphilinus (1193-1198). See Placid de Meester, *De Monachico Statu iuxta disciplinam byzantinam*. FCCO ser II, fasc. 10 (Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1942) 120 [hereinafter cited as de Meester, *De Monachico Statu*]. However, the reference may very well be a scribal error, reading *Germanos* for *Georgios*: cf. Rhallis-Potlis V, 110 n. 1. Theodore Balsamon and other canonists of the twelfth century believed that stauropegial monasteries had existed for a long time, without stating exactly how long. Cf. Rhallis-Potlis II, 40.

[5] *La vie de Théodore de Sykéon* 82. ed. and trans. André-Jean Festugière, O.P. Subsidia Hagiographica 48 (Brussels: Société des Bollandistes, 1970) I. 70, II. 225. Cf. Jules Pargoire, A.A., *L'Église Byzantine de 527 à 847*. 3rd ed (Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1923) 71. This does not mean, however, that it became a stauropegial monastery properly so called, as there is no reference to these monasteries being exempted from the jurisdiction of the local hierarchs.

[6] III, 10. Joannes D. Zepos and Panagiotes J. Zepos, edd., *Jus Graecoromanum*. Vol. 2: *Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum* (Athens: In Aedibus Georgii Fexis et Filii, 1931) 243 [hereinafter cited as *Jus Graecoromanum*]. The *Epanagoge* is a law book of the emperors Basil I, Leo VI and Alexander, divided into 40 titles and compiled between 884 and 886; it is (more correctly) referred to as the *Eisagoge* (Εἰσαγωγὴ τοῦ νόμου "Introduction to the Law"). The patriarch Photius took part in the composition of the work, and wrote the preface and the two most important titles (II and III) on the emperor and the patriarch. Concerning this compilation, see R. J. Macrides, "*Nomos* and *Kanon* on paper and in court" in Rosemary Morris, ed., *Church and People in Byzantium* (Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 1990) 62; J. Scharf, "Photius und die Epanagoge," BZ 49 (1956) 385-400; J. Scharf, "Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge," BZ 52 (1959) 68-81.

In a *sigillion* for the monastery of the Theotokos at Demetsana in the Peloponnese (964 or 966), the patriarch Polyeuktos forbade both bishops and metropolitans to enter it and emphasized its status as a patriarchal house.[7] The patriarch Nicholas II Chrysoberges (979-991) entrusted the monastery of the Theotokos at Gomatou to the care of the laura on Mount Athos in 989 with the proviso that it should return "to the patriarchal control" if subsequent hegumens tried to evict the monks or confiscate the property.[8]

The canonical and liturgical writers distinguish between the episcopal *stauropegium* and the patriarchal *stauropegium*, depending on whether the cross was sent by the bishop or by the patriarch.[9] When the patriarch himself sent the cross at the erection of the monastery church, the monastery became dependent on the patriarch and was exempt from the jurisdiction of the bishop. The advantages of this exemption were such that monasteries which been in existence for some time sought to obtain it retroactively; the cross was then affixed in the sanctuary as a sign of exemption. The monastery of Saint John of Patmos is a case in point: it was only recognized as a stauropegial monastery by the patriarch in 1133, nearly fifty years after its foundation.[10] According to Theodore Balsamon, the privileges of such a monastery and the practices regarding its foundation were not based

---

[7] Franz Miklosich and Joseph Müller, eds., *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana*. Vol. 5: *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum orientis* (Vienna: Carolus Gerold, 1887) 250-252 [hereinafter cited as Miklosich and Müller, *Acta et diplomata*]. Cf. also John Philip Thomas. *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*. Dumbarton Oaks Studies 24 (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987) 215-216; Emilius Herman, S.J., "Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine: Typika ktetorika, caristicari e monasteri «liberi»," OCP 6 (1940) 353-354.

[8] *Actes de Lavra*, 1ère partie. ed. Paul Lemerle, André Guillou, Denise Papachryssanthou and Nicolas Svoronos. Archives de l'Athos 5 (Paris: Éditions P. Lethielleux, 1970) 115-118 [n. 8]; *Régestes* 315 [n. 802].

[9] The term "stauropegial", however, is commonly used to describe only the latter of these monasteries, namely, those monasteries which enjoy the privileges of the patriarchal *stauropegium*. The CCEO follows this common usage, and nowhere refers to a *stauropegium episcopale*. The privilege of the patriarchal *stauropegium* was also variously referred to as ἡ σταυροπηγιακὴ ἀξία, ἐλευθερία, αὐτεξουσιότης, or προνομία. Cf. de Meester, *De Monachico Statu* 103, 119.

[10] Miklosich and Müller, *Acta et diplomata* 6, 101-103; *Régestes* 464 [n. 1005]. The practice reached scandalous proportions, and individual bishops began to protest, such as Constantine Spanopoulos, bishop of Pyrgion, in 1176. The bishop claimed that the benefactors who had rebuilt churches in his diocese had obtained patriarchal *stauropegia* for them under false pretexts. Cf. *Régestes* 557-558 [n. 1131].

on any canon, but only on ancient custom. Many metropolitans and eparchial bishops had protested against the patriarch's faculty to grant the *stauropegium*, as Theodore Balsamon recorded:

> Bolstered by this canon and the others which decreed the same things,[11] the provincial metropolitans and bishops murmured against those who sought patriarchal *stauropegia* in their regions. ... They sought to have the granting of patriarchal *stauropegia* done away with, but they were not heard: and when they asked that the canons be cited which permitted the granting of the *stauropegium*, the most holy Great Church rejected their entreaty on account of a long unwritten tradition, which from time immemorial until the present day took precedence over the canons.[12]

He had to admit, however, that it was not an argument which carried very much conviction, and so fell back on a different line of argument. He suggested that canon law does not give a specific diocese to a bishop, but only recognizes the five patriarchates as the basic and fundamental division of the Catholic Church. Since each patriarch had rights of discipline and ordination over the dioceses subject to him, he ought also to enjoy the right of *stauropegium* at the founding of a monastery and effectively enjoy the powers normally vested in the local hierarch.[13] Nevertheless, because of this lack of an explicit canonical foundation, a great agitation on the part of the bishops against the spread of this practice arose, as Balsamon records. Nicetas of Ancyra was violently critical of what he took to be patriarchal usurpation of episcopal rights over monasteries. He dis-

---

[11] I.e., c. 10 of the Council of Carthage (419) and c. 6 of the Council of Gangra (*ca.* 340).

[12] Rhallis-Potlis II, 41.

[13] Balsamon cites cc. 6 and 7 of Nicaea I (325) and cc. 2 and 3 of Constantinople I (381). Rhallis-Potlis II, 40-42. In his response, Balsamon is unabashedly acting as an apologist for the extension of patriarchal authority. The annotators of the *Rudder* reiterate this point: "Patriarchic stauropegia of monasteries and of churches, though built in various metropoleis and archdioceses and bishoprics, are not other altars, nor are their builders liable to the penances prescribed in the present canon [*sc.* c. 31 of the Apostolic Canons], according to Balsamon. For, inasmuch as metropoleis and archdioceses have been divided among the patriarchs, ... they mention the name of their chief in the sacred rights. On this account, according to the generality of the sacred canons, patriarchs have the right to give stauropegia to the metropoleis and archdioceses that have been assigned to them, and to have their name mentioned therein," Pedalion 48, in a note on the interpretation of c. 31 of the Apostolic Canons. Eng. tr. D. Cummings. *The Rudder* (West Brookfield, Massachusetts: The Orthodox Christian Educational Society, 1957) 46.

puted the patriarch's "right to usurp any monastery whatsoever through *stauropegia*."[14]

In the case of a stauropegial monastery, beyond suppressing the authority of the local eparch over the monastery, all of the rights called "episcopal" were transferred to the patriarch, such as the ordination of deacons and priests,[15] the blessing of the hegumen elected by the monks,[16] rights of visitation (either personally or through a delegate),[17] punishment of delicts,[18] and the inclusion of his name in the liturgy.[19] The patriarch, in the case of a stauropegial monastery, or the bishop, in the case of other monasteries, was entitled to a contribution or tax known as the *kanonikon* as a sign of subjection; this was a significant source of revenue for the patriarch of Constantino-

---

[14] Jean Darrouzès, A.A. *Documents Inèdits d'Ecclesiologie Byzantine*. Archives de l'Orient Chrétien 10 (Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966) 222. He described the patriarch as "an octopus clinging to rocks" rather than what he should be, a mother concerned for her children, the metropolitans. 200.

[15] In more recent times, however, any bishop could generally be called to confer sacred orders in a stauropegial monastery, unless a particular bishop had been specially deputed for this case by the patriarchal synod; hegumens have also been able to issue dimissorial letters for their subjects. Cf. de Meester, *De Monachico Statu* 133-134.

[16] Cf. Justinian *Codex* 1. 3: *De episcopis et clericis*, 46 (47) [Decr. 15 k. Dec. Constantinopoli Lampadio et Oreste conss., a. 530], nn. 4-5. After he had confirmed the election of the hegumen of a stauropegial monastery, the patriarch blessed and imposed hands on the hegumen, and canonically installed him in his own seat. Miklosich and Müller, *Acta et diplomata* 5, 305. *Novella* 37 of Alexis Comnenus also granted to the patriarch of Constantinople the faculty of deposing or removing a superior who bought or sold a monastery: *Jus Graecoromanum* 1, 348. Cf. also the *chrysobullus* of Michael IX Paleologus, although this does not explicitly affirm that the right to depose a hegumen belongs to the patriarch alone. *Jus Graecoromanum* 1, 676.

[17] This is implicitly affirmed in *Novella* 37 of the emperor Alexis Comnenus (*Jus Graecoromanum* 1, 347); Theodore Balsamon agreed with this interpretation in his commentary on c. 31 of the Apostolic Canons. Rhallis-Potlis II, 42. Cf. Matthew Blastares, *Syntagma* 5, cap. 11. Rhallis-Potlis VI, 257-258.

[18] In addition to the provisions of *Epanagoge* III. 10 and *Novella* 37 of Alexis Comnenus, cited above, see the rescript of the patriarch Germanus II for the monastery of Saint Paul on Mount Latro in Miklosich and Müller, *Acta et diplomata* 5, 299.

[19] The patriarch George II Xiphilinus (1193-1198) distinguished between monasteries and sanctuaries which received the *stauropegium* from their founding patriarch at the time of their foundation and those which had become patriarchal after their erection. The latter were commanded to commemorate the bishop and grant him tribute as before; the rights of the patriarch were strictly to be observed, however, in the case of the former monasteries. Rhallis-Potlis V, 102 (cf. n. 24, below). Patriarch Germanus II of Constantinople made a similar concession in 1232. Rhallis-Potlis V, 110.

ple.[20] These monasteries were put under the supervision of patriarchal officials known as exarchs.[21] As a sign of this autonomy, the hegumen of a stauropegial monastery was frequently granted the right to use *pontificalia*.[22]

If there were abuses of the privilege of the *stauropegium* on the part of the patriarchs, there were also abuses on the part of the monks. In the eleventh century, Theophylact, archbishop of Bulgaria before 1078, in a letter to bishop Michael of Chalcedon strenuously condemned a certain monk who, having erected a sanctuary (οἶκος εὐκτήριος) in the district of Kittala, requested the *stauropegium* from the patriarch of Constantinople without Theophylact's permission; Theophylact excommunicated the monk.[23]

It was left to the patriarch George II Xiphilinus (1191-1198) to tackle the problem systematically. Once patriarch, he seems to have placed it near the top of his agenda, and his purpose was nearly always to support the rights of local bishops. In November 1191, this patriarch agreed to a marked reduction in the rights that the patriarch exercised over the dependencies of stauropegial monasteries:

---

[20] Cf. Germanus II, *sigillium* of June 1232. Rhallis-Potlis V, 110-112; V. Laurent, A.A., ed., *Les Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople.* I: *Les Actes des Patriarches*, fasc. IV: *Les Régestes de 1208 à 1309* (Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1971) 68-69 [n. 1259].

[21] Thus, the patriarch John Camaterus (1198-1206) appointed the metropolitan of Naupactus, John Apocaucus, patriarchal exarch with the responsibility for the stauropegial monasteries of his province. N. A. Bees and E. Bee-Seferle, "Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (in Aetolien)." *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 21 (1976) 57-160 [nos. 51-53, 57]. This, of course, rather neatly solved the problem by leaving the supervision of patriarchal monasteries to the local hierarchy.

[22] Theodore Balsamon, however, strongly condemned this practice: "*Q.* Is it permitted for priests, when they are hegumens, and protopresbyters, to wear *epimanikia* and the *epigonotion* as well as bishops, or are they forbidden? *Resp.* The most sacred vestments of the *epimanikia* and *epigonation* are granted to bishops alone ... neither are bishops permitted to grant these privileges to priests, lest there be a confusion of ecclesiastical privileges and the creature say to its creator, I am your equal." *Responsum* to Bishop Mark. Rhallis-Potlis IV, 478. However, barely one century later, the emperor Andronicus II Paleologus granted the *protos* of Mount Athos the privilege of wearing the *epigonation*; by the following century, the patriarchs themselves were granting this privilege. By rescript (1314) of the emperor Michael IX Paleologus, the hegumen of a free or imperial monastery was granted the use of the staff (δικανίκιον) as a sign of authority. *Jus Graecoromanum* 1, 676-677. "As that great teacher, History, often relates, laws which at the beginning are decreed and kept strictly and severely, are later relaxed." de Meester, *De Monachico Statu* 134.

[23] *Ep.* 27. PG 126. 415-418.

these were to remain under the control of the local bishop. Two months later, he had to concede that this applied retroactively.[24] He later upheld Michael, bishop of Limna, who wrote that

> certain houses and oratories have been founded from the beginning as patriarchal *stauropegia*; to them belong certain foundations situated in the territory of my holy bishopric. Those priests who live in them neither refer to my name when they celebrate the liturgy or any other divine service, nor do they render to me my rightful *kanonikon*, which is owed by custom to all bishops. And [the synod decided] that although those foundations may be in the dominion of other bishops, nevertheless, those who have domicile among them are placed under the governance of the bishop of the diocese, just as the one who holds the office of pastor.[25]

The conquest of Constantinople in 1204 and the establishment of the Latin Empire of Constantinople produced a hiatus in the expansion of stauropegial monasteries. For the time being, monasteries in Frankish-occupied Greece survived as best they could, often looking to the papacy for support.[26] It took time for patriarchal authority to be effectively re-established; there was little to prevent monasteries in the Byzantine successor states of Nicaea and Epiros from assuming stauropegial status, whether they were entitled to it or not. They did so with the express purpose of escaping from the jurisdiction of the local bishop and enhancing the control of a lay patron.[27] Demetrios Chomatenos, a canonist and autocephalous archbishop of Ochrid († 1236), heard a case from Demetrius, bishop of Bothrotos, who complained against the abuses of the hegumen of Coteachobou, who celebrated marriages and baptisms in his monastery, appealing to the privileges of the *stauropegium*. Chomatenos did not deny that there was canonical support for the practice of the patriarchal *stauropegium*, but insisted that this in no way diminished episcopal authority over such monasteries; he sided with the bishop on all points, citing the patriarch Michael III's ruling of 1176 and George II Xiphilinus' guidelines as precedents.[28]

---

[24] *Régestes* 592-593 [nn. 1179-1180].

[25] 24 February 1197. Rhallis-Potlis V, 101-102; *Régestes* 598 [n. 1185].

[26] E. A. R. Brown, "The Cistercians in the Latin Empire of Constantinople and Greece," *Traditio* 14 (1958) 78-96; B. Bolton, "A Mission to the Orthodox: the Cistercians in the Latin Empire," *Studies in Church History* 19 (1976) 169-182.

[27] Cf. Michael Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 339-340.

[28] Demetrios Chomatenos, *Responsio* n. 80, in *Analecta Sacra et Classica. Spicilegio Solesmensi parata*. ed. Jean B. Pitra (Paris: Roger et Chernowitz, 1891) VI, 339-350.

The reasons which were given for the granting of these privileges to a monastery were many: a wish to honor the monastery of which the patriarch had been a member, or one which had been erected in his birthplace; as a reward or recognition for the merits or sanctity of life of the monks of a particular monastery; so that the monastery might be able to practice the monastic life more securely and in peace; to free the monastery from the interference or meddling of a local bishop; and above all to free a monastery from the financial demands of the local bishop, who required the *kanonikon* on various occasions. The payment of these exactions was one of the major reasons, along with the limitation of their jurisdiction, that brought bishops to protest against stauropegial monasteries, since the *kanonikon* — given annually, or on the occasion of ordinations, or the blessing of the hegumen, or a visitation — was a major source of income for the bishop.[29]

We know from Pachymeres that there was a *novella* from the Emperor Michael VIII Paleologus *De stauropegiis* (1279) which called the patriarch's faculty to erect such monasteries "an abuse without canonical foundation" and reprobated it; this law may also have arisen because of the emperor's hostility to the patriarch of the time, John XI Bekkos.[30] After the death of the emperor, the patriarch continued to grant the *stauropegium*.[31] In 1368 the patriarch Philotheus, judging that this faculty has been used injudiciously and excessively, renounced the *stauropegium* on Mount Athos, subjecting the monastery there to the bishop of Hierissos; this renunciation was revoked not long afterwards (1392) by the patriarch Antony IV, and in 1396 he gave stauropegial rights to the Pantokrator monastery on Mount

"Chomatenos was unlikely to uphold patriarchal *stauropegia* in any case, since he was a determined opponent of Michael Sarantenus (1217-22), patriarch of Nicaea and self-proclaimed successor to the ecumenical patriarchate of Constantinople." John Philip Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*. Dumbarton Oaks Studies 24 (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987) 241-242. The matter was effectively taken out of his hands with the defeat and subsequent imprisonment of Theodore Angelus by the Bulgarians in 1230.

[29] Cf. de Meester, *De Monachico Statu* 113 [19^7], 129 [20^{14}], 133 [20^{20}], 135 [20^{26}], 336 [98^1].

[30] George Pachymeres, *De Michaele Palaeologo* 4. 11 in CSHB 21, ed. Immanuel Bekker (Bonn: Ed. Weber, 1835) 452. Cf. also *Novella* 13 of Michael VIII Paleologus in *Jus Graecoromanum* 1, 509.

[31] Petrakakos, Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα 42.

Athos, even though he had not founded it.[32] Anthony IV also distinguished, for the first time, between stauropegial monasteries and patriarchal monasteries: only those monasteries that had been actually founded by the patriarch were considered stauropegial. In a *sigillion* of 1393, the patriarch granted the Koutloumousiou monastery the status of patriarchal monastery, but did not use the term *stauropegium*.[33]

The Eastern orthodox Churches retain the institution and privileges of the stauropegial monastery.[34] The patriarch Antony IV of Constantinople affirmed in his letter of 1395 that the patriarch of Constantinople had granted the right to establish stauropegial monasteries to all of the churches in the world.[35] Confined to the Byzantine rite, the following orthodox churches retain this patriarchal privilege and have several stauropegial monasteries: Russia,[36] Bulgaria,[37] and Cyprus.[38]

---

[32] Joannes Oudot, ed. *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta* I. FCCO ser. II, fasc. 3, 116-119 [n. 24]; *Actes du Pantokrator*. ed. Vassiliki Kravari. Archives de l'Athos 17 (Paris: P. Lethielleux, 1991) 156-163 [n. 23]; Jean Darrouzès, A.A., ed. *Les Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. I: *Les Actes des Patriarches*; fasc. 6: *Les Régestes de 1377 à 1410* (Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1979) 287-288 [n. 3024] (hereinafter cites as Darrouzès, *Régestes*).

[33] For granting the title and privileges of stauropegial monasteries, see Darrouzès, *Régestes* 66-67 [n. 2755, May 1383], 287-288 [n. 3024, April 1396]. For granting the title and privileges of patriarchal monasteries, see Darrouzès, *Régestes* 153-154 [n. 2860, July 1389], 201-203 [n. 2922, June 1393]; *Actes de Dionysiou*. ed. Nicolas Oikonomides. Archives de l'Athos 4 (Paris: P. Lethielleux, 1968) 63-67 [n. 6]; *Actes de Kutlumus*. ed. Paul Lemerle. Archives de l'Athos 2 (Paris: P. Lethielleux, 1946) 147-149 [n. 40]. The patriarch clearly distinguishes between the status of patriarchal monastery and stauropegial monastery in the decree granting the former status to the monastery of Saint Michael in Maramures: Darrouzès, *Régestes* 180-181 [n. 2892, August 1391].

[34] Cf. Jan Řezáč, S.J. *De Monachismo secundum Recentiorem Legislationem Russicam*. OCA 138 (Rome: Pontifical Institute of Oriental Studies, 1952) 30-31, 210; Nikodemos Milasch, *Das Kirchenrecht des morgenländischen Kirche* (Mostar: Pacher and Kisic, 1905) 672-675 [n. 213].

[35] Cf. Joannes Oudot, ed. *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta* I. FCCO ser. II, fasc. 3, 126-127 [n. 26].

[36] Before the 1917 Revolution, there were six monasteries referred to as stauropegial, under the direct jurisdiction of the Holy Synod (since the patriarchate of Moscow had fallen vacant under Peter the Great). These included four in Moscow (Novospaskij, Donskoj, Simonov, and Zaikonospakij), and two others (Voskresenskij Novyj Ierusalim and the famous Soloveckij monasteries). Cf. Decrees of the Holy Synod of 9 September 1732 and 14 June 1797; Jan Řezáč, S.J., *De Monachismo secundum Recentiorem Legislationem Russicam*. OCA 138 (Rome: Pontifical Institution for Oriental Studies, 1952) 30-31; Aemilius Herman, S.J., and Antonius Wuyts, S.J., edd. *Textus*

The controversy concerning exactly what the patriarch's privileges are in establishing a *stauropegium* has undergone a lengthy development, and did not cease when the patriarchs of Constantinople stopped establishing such monasteries and renounced their privileges to do so in the fourteenth century.[39] The controversy continues to this day: a commentary on the *Rudder* calls all stauropegial privileges noncanonical, although it allows that such privileges may be conferred rarely and *honoris causa*, without removing the monastery from the jurisdiction of the local bishop.[40] In the nineteenth century,

---

Selecti Iuris Ecclesiastici Russorum. FCCO ser. II, fasc. 7, 9 [n. 49, 50], 22 [n. 97], 125-126 [nn. 415, 416], 131-132 [nn. 424, 426]. Donald Attwater reported that after monasteries were legalized in Russia following the Second World War "the number of existing monasteries is reported to be 70, and they all depend directly on the patriarch." *The Christian Churches of the East.* Volume II: *Churches not in Communion with Rome* (London: Geoffrey Chapman, 1961) 68.

[37] "*Les monastères ne peuvent se fonder qu'avec le consentement et la bénédiction de l'évèque du diocèse; ils relèvent tous du métropolite sur l'eparchie duquel ils sont situés, à l'exception de deux: Saint Jean de Rylo et la Saint-Trinité de Troyan, qui sont stauropégiques.*" S. Vailhé, A.A., "Bulgarie" in DTC 2: 1220. Pujol, citing this entry, claims that all monasteries of men in Bulgaria are stauropegial: *La Vita Religiosa Orientale* (Rome: Pontifical Oriental Institute, 1994) 150. Cf. also Chr. Tančev, *Constitutio Exarchialis cum commentariis et decretis S. Synodi.* 2nd ed (Sophia, 1932) 100, 146-147 (for stauropegial monasteries of women), 151, 555-557.

[38] All monasteries (3 for men and 5 for women) are subjected to the Archbishop of Cyprus and are called stauropegial. de Meester, *De Monachico Statu* 104; Ronald G. Roberson, C.S.P., *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey* (Rome: Pontifical Institute for Oriental Studies, 1990) 43. In Greece, on the other hand, all monasteries are eparchial (with the exception of Mount Athos), although some episcopal rights over the monasteries are restricted by the Holy Synod. de Meester, *De Monachico Statu* 104. Pujol claims that in Romania, most monasteries are subject to the local bishop, although some are stauropegial [*La Vita Religiosa Orientale* (Rome: Pontifical Oriental Institute, 1994) 150, citing Raymond Janin, *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux* (Paris: Letouzey et Ané, 1955) 251-252]; however, Donald Attwater [*The Christian Churches of the East.* Volume II: *Churches not in Communion with Rome* (London: Geoffrey Chapman, 1961) 92] states that monasteries depend totally on the local ordinary. The Patriarch Justinian (1948-1977) enacted new regulations for monasteries in 1950 (modified by the state in 1967), so it is possible that the status of stauropegial monastery has revived; with the religious persecution and state seizure of monasteries in the 1960s, however, this is difficult to verify. Cf. Irén 27 (1954) 63-88; Ioan Dură, *Monahismul Românesc în Anii 1948-1989* (Bucarest: Harisma, 1994).

[39] Cf. Joannes Oudot, ed. *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta* I. FCCO ser. II, fasc. 3, 116-119 [n. 24], 126-133 [n. 26].

[40] "Monasteries already built, or churches or prayer-houses after being built, ought not to become patriarchal stauropegia, but only before they are built. And even in this case, only some of them, according to the honor due and a privilege accorded to patriarchs, but not all monasteries that are to be built in the future, or all future churches, or prayer-houses; lest the canons be transgressed which prescribe that

the orthodox canonist and metropolitan Andreas Shaguna in Romania vigorously opposed the privileges of stauropegial monasteries, which he called "completely anticanonical" and referred to the declaration of Balsamon that such privileges have no canonical foundation; he judged that the *stauropegium* was an abuse of the patriarch's power, "the result of immoderate ambition arrogating to itself enormous rights," and hoped that this abuse would not be renewed in his own era.[41] Nikodemus Milasch, himself the orthodox bishop of Zara, did not refer to these privileges as "anticanonical," but only as an exception to the common law of the dependence of a monastery on the local bishop.[42] The motives for opposition to the privileges of a stauropegial monastery are not only those of personal interest, since these privileges deny to the bishop not only the right to be named during the liturgy, but also include the loss of the *kanonikon* which the monastery must give to the eparchial bishop annually, as well as on the occasions of a visitation or the ordination of a deacon or a priest, and which used to consist of money, produce, or animals.[43]

In Egypt, almost all monasteries depend upon the patriarch of Alexandria, but this does not result in the monasteries enjoying the exemption and privileges of the *stauropegium*. Hindo affirms that there were monasteries among the Syrians which were exempt from the jurisdiction of the local bishop and immediately subject to the patriarch.[44] Among the Armenians, although the patriarch visits monasteries, it is not clear whether or not this entails stauropegial

---

monasteries and monks are to be subject to the regional prelates." Pedalion 49, in a note on the interpretation of c. 31 of the Apostolic Canons. Eng. tr. D. Cummings. *The Rudder* (West Brookfield, Massachusetts: The Orthodox Christian Educational Society, 1957) 47.

[41] Andreas Shaguna, *Compendium des kanonischen Rechtes* (Hermannstad, 1866) 238-239 [§44]. He noted that, even though Balsamon called the institution of the patriarchal stauropegia "immemorial", there is no trace of such monasteries found in the canons of Nicaea II (787) or the synod of Constantinople of 879.

[42] Nikodemos Milasch, *Das Kirchenrecht des morganländischen Kirchen* (Mostar: Pacher and Kisic, 1905) 672-673, 675 [n. 213]. Petrakakos believes that *stauropegia* were originally founded by the patriarchs as exceptions to the law, in virtue of the principle of ecclesiastical law known as οἰκονιμία: Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα 28-29.

[43] Cf. Louis Bréhier, *Le monde byzantin.* II. *Les Institutions de l'Empire Byzantin* (Paris: Michel Albion, 1949) 554-555, 573-575.

[44] Paul Hindo, ed. *Disciplina antiochena antica (Syri)*. II: *Les Personnes*. FCCO ser. II, fasc. 26, 364 [n. 540]. Hindo cites Bar Hebraeus (*Nomocanon* 7. 10) and J. S. Assemani, "Dissertatio de Monophysitis" in BO II (Rome, 1730) 366.

privileges, since there is no description of what those privileges include.[45]

STAUROPEGIAL MONASTERIES IN EASTERN CATHOLIC LEGISLATION

Among the Eastern Catholic Churches prior to *Postquam Apostolicis*, the status and privileges of stauropegial monasteries had been almost completely lost. The Synod of Lebanon (Maronite-1736) listed the right to erect exempt monasteries in the territory of another bishop as one of the privileges of the patriarch, but also decreed that no such monasteries were to be erected from that time forth.[46] In order to avoid both the abuses which had taken place in the past and the disturbance in the governance of the eparchy, bishops recommended that the granting of the *stauropegium* be infrequent and take place only with the consent of the eparchial bishop, since the stauropegial exemption was historically viewed as "confiscation" of territory by the patriarch.[47] The distinction between patriarchal mon-

---

[45] Garabed Amaduni, *Disciplina armena. Monachismo: Studio storico-canonico e fonti canoniche*. FCCO ser. II, fasc. 12, 177-181 [n. 55, §§ 288ª-295].

[46] Synod of Lebanon, IV. 2, 2: *Quia vero ex frequentibus huiusmodi crucis patriarchalis fixionibus oritur iurisdictionis Episcoporum perturbatio, multique clerici et regulares eo privilegio abuti solent, ideo sancta Synodus, consentiente et approbante Reverendissimo Domino Patriarcha, statuit et decernit, nullum deinceps monasterium et nullam saecularem ecclesiam privilegiis antedictis donari oportere*. The aforementioned privileges were contained in III. 6, 2: *Patriarchae igitur privilegia sunt ...* 16° *Ecclesias vel monasteria, etiam in diocesi Metropolitanorum aut Episcoporum posita, privilegio exemptionis et immunitatis donare, sibique in illa plenariam iurisdictionem reservare.*

[47] Cf. Synod of Aïn-Traz (Melkite – 1909), n. 172: *Patriarcha potest monasterium aut oratorium privatum a iurisdictione Ordinarii loci eximere, suamque iurisdictionem ibi exercere. Ius habet ut in oratoribus mentio fiat nominis sui, quovis alio nomine excluso. Hoc autem non fiat nisi praehabita conventione cum Ordinario loci. Tunc vero, antequam oratorium sit extructum, crux patriarchalis in fundamentis defigatur, ut in Euchologio dicitur. ... Eius iurisdictio oratorio circumscribitur nec ad fideles dioeceseos extenditur oratorio proximos*; National Synod of the Armenians (1911), n. 197: *Etsi patriarcha iure optimo possit ecclesias vel monasteria etiam in dioecesi episcoporum suffraganeorum posita privilegio exemptionis et immunitatis donare, praevio consensu Episcoporum ipsorum, sibique plenariam in illa iurisdictionem reservare; non idem in parochos ius exercere potest, qui a proprio episcopo omnino pendent: nec etiam in alios sacerdotes animarum curae addictos, quorum munera ab episcopo dioecesano recognoscenda videntur. Quod si forte presbyter aliquis dioecesanus a patriarcha deputetur ad expedienda saecularia quaedam negotia ad sedem patriarchalem pertinentia, qui procurationis huius vices obit, modo ex parochis ab episcopo canonice institutis non assumatur, a iurisdictione episcopi dioecesani liber evadit donec eius procuratio perduraverit. Quo casu excepto, aequum sane est, ut episcopus quisque suos habeat clericos sibi, non alii subditos.* In the earlier Synod of Lebanon (cf. previous footnote), no mention was

asteries and stauropegial monasteries, mentioned above, is no longer made in Eastern law.

Two canons on *stauropegia* were included in the legislation promulgated for the Eastern Catholic Churches during the 1950s as part of a projected Code of Eastern Canon Law. Canon 263 of the *motu proprio* apostolic letter *Cleri Sanctitati* (on rites and persons), in the article on the powers and privileges of the patriarch, defined the right of the patriarch to declare exempt from the jurisdiction of the local hierarch and subject to himself "an ecclesiastical place or institution dedicated to works of religion or spiritual and temporal works of charity."[48] The privileges of the patriarchal *stauropegium* could thus be granted not only to a monastery (its most traditional and common recipient), but also to a church, a hospital, orphanage, or an organization set up for some religious purpose; the privilege of the *stauropegium* could not be granted to the house of an order or a congregation.[49]

Such institutional *stauropegia* were granted by various Orthodox patriarchs in the sixteenth and seventeenth centuries to confraternities in the Ukraine and in Byelorussia, at least in part to assist them in resistance against the movement for union with Rome. When union with Rome took place, many of these institutes received special exemption under Catholic canon law. These confraternities became prosperous through bequests and donations from the faithful, and were particularly significant because of the schools and printing houses which they maintained.[50]

---

made about the necessity of the local bishop's consent. See also Acacius Coussa, *Epitome Praelectionum de iure ecclesiastico orientali* (Rome: Typis Monasterii Exarchici Cryptoferratensis, 1948) I: 277-278 (§275).

[48] C. 263 §1: *Patriarcha valet, gravi de causa atque de consensu Synodi permaentis, locum vel institutum ecclesiasticum ad opera religionis vel caritatis sive spiritualis sive temporalis destinatum, in actu fundationis, a iurisdictione Hierarchiae loci eximere sibique reservare, firmo iuris praescripto de non donanda stauropegii privilegio domo Ordinis vel Congregationis*. Pius XII, motu proprio *Cleri Sanctitati*, 11 June 1957. AAS 49 (1957) 513. The canons of this motu proprio took effect from 25 March 1958.

[49] The parallel canon in the CCEO is c. 90, which provides that the patriarch, for a serious reason, having consulted with the eparchial bishop and with the consent of the permanent synod, can exempt from the power of the eparchial bishop and subject immediately to himself a place or a juridic person which does not belong to a religious institute. Cf. John D. Faris, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance* (New York: Saint Maron Publications, 1992) 261-263.

[50] One of them, the L'viv Stauropegial Brotherhood received this privilege from the ecumenical patriarch Jeremiah II in 1589. It became owner of the monastery of Saint Onuphrey, which participated with its community of monks in the exemption;

Stauropegial monasteries, in particular, were further regulated by canon 164 of the *motu proprio* apostolic letter *Postquam Apostolicis* (on religious, temporal goods and signification of words).[51] This canon served as the primary source for canon 486 in the CCEO.[52]

An objection was raised during the drafting of this canon to the use of the term "stauropegial" monastery, on the grounds that this was an exclusively byzantine term. However, no other serviceable term was discovered, and the terminology of *Postquam Apostolicis* was retained. The study group considered the use of the term "exempt monastery" (*monasterium exemptum*), but decided against this on the grounds that it was too ambiguous. A stauropegial monastery should not be confused with an abbacy *nullius* (which would also qualify as an "exempt monastery"), since the superior of the stauropegial monastery would not become the local hierarch; the local hierarch would be the patriarch himself. Neither would the patriarch become the religious superior of the monastery (c. 418 §2). The territory of the monastery would not be part of the local eparchy, however; it would become *locus patriarchalis*, "patriarchal territory."[53] Thus, the term *stauropegium* was retained in further drafts of the code and remains in the CCEO; the study group reformulated the

---

the patriarch also gave the L'viv Brotherhood supervisory responsibility over all brotherhoods in the Ukraine. For decades, it was the stronghold of the Ukrainian cultural revival. When the Confraternity later became Catholic, its privileges were confirmed by Pope Clement XI in the apostolic constitution *Pastoralis Officii* of 5 April 1709 (*Ius Pontificium de Propaganda Fide*, vol. 2. ed. Raphael de Martinis. [Rome: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888] 262-263 [n. 27]). However, the Confraternity, together with the monastery, was subjected directly to the Holy See, thus enjoying pontifical exemption. The Holy See appointed its hierarch, with the bishop (later archbishop) of L'viv as its delegate. In virtue of this privilege, the two chief officers of the Confraternity, both laymen, participated in the Provincial Synod of L'viv (1891) as observers. Cf. Paul Robert Magocsi, *A History of Ukraine* (Toronto: University of Toronto Press, 1996) 158-159, 164, 294; Boris A. Gudziak, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998) 143-152, 158-164.

[51] C. 164 §1: *Monasteria stauropegiaca a iurisdictione Hierarchiae loci ad normam canonum eximuntur, et iurisdictioni Patriarchae immediate et exclusive subiiciuntur.* Pius XII, motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, 9 February 1952. AAS 44 (1952) 108. This motu proprio took effect from 21 March 1952.

[52] For PCCICOR reports on the formulation of this canon, see *Nuntia* 8 (1979) 47-48, c. 74; 11 (1980) 33, c. 73; 16 (1983) 59-61, cc. 73; 24-25 (1987), cc. 484; 27 (1988) 50.

[53] Cf. *Nuntia* 16 (1983) 59-61.

canon after the 1980 schema in such a way that most of the ambiguity as to the status of such a monastery would be eliminated.[54]

At the present time, there are no stauropegial monasteries left in the Eastern Catholic Churches, following the rather anomalous reorganization of monasteries as "non-monastic orders" after the promulgation of *Postquam Apostolicis* in 1952;[55] most of these orders would thus now enjoy pontifical exemption as presented in the canons on orders and congregations.[56]

The discussion about terminology during the revision process, however, points to the more significant issue of the nature of the exemption of the stauropegial monastery. The monastery which has been so erected is not a "monastery of patriarchal right" (a term which is not found in the CCEO), similar to orders or congregations of patriarchal right; the concession of stauropegial status to a monas-

---

[54] For example, the *coetus* determined to remove any mention of the *stauropegium* in those canons of the schema where it was mentioned as an exception to the jurisdiction of the eparchial bishop in his own territory (*e.g.*, in c. 6 §2 of the 1980 schema: *Episcopi eparchialis ius et officium est singula Monasteria, exceptis stauropegiacis ... in suo territorio visitare*), since the stauropegial monastery is the territory of the patriarch. *Nuntia* 16 (1983) 60. Stylistic emendations were also made after the 1986 *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* was published, as *subiciuntur in iis* was modified to *subduntur in eis* in §2. *Nuntia* 27 (1988) 50.

[55] Consult the annual edition of the *Annuario Pontificio* for the date of the declaration of "non monastic" status in the case of each individual order.

[56] Almost all commentators on the CCEO claim that there are currently no stauropegial monasteries in any of the Eastern Catholic Churches. Cf. Victor J. Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*. Revised edition (New York: Saint Maron Publications, 1996) 333; Clemente Pujol, S.J., *La Vita Religiosa Orientale* (Rome: Pontifical Oriental Institute, 1994) 151 [n. 219]. However, in the fourth edition of *Oriente Cattolico* (Vatican City: Congregation for the Eastern Churches, 1974), there are five "Stauropegial places-patriarchal monasteries" listed: 2 subject to the Syrian Patriarch of Antioch (158), 2 subject to the Melkite Patriarch of Antioch (248), and 1 subject to the Armenian Patriarch of Cilicia (430). Several other institutes (particularly seminaries) are listed as "stauropegial" under the jurisdiction of the various patriarchs; these would be covered by c. 90. It is unclear whether any of the monasteries, however, fall into the category of stauropegial, strictly speaking. Two are parts of Western religious orders (Benedictine and Carmelite: cf. 708, where they are listed as *Religiose Occidentali*); the others may fall under some other classification of religious institute (such as a religious order or congregation). Roberson claims that the Bzommar (Armenian Catholic) monastery in Lebanon is "the only Armenian Catholic monastery which survives in the Middle East," but then refers to the "monasteries" of the Mekhitarist Fathers (which are, strictly speaking, houses of an order of pontifical right), so that an accurate determination of the status of the Bzommar monastery cannot be made from this reference: *The Eastern Catholic Churches: A Brief Survey*, (Rome: Pontifical Institute for Oriental Studies, 1990^3) 91.

tery is also not, technically, a "privilege" or an "exemption."[57] The status which these monasteries enjoy is quite distinct from the exemption which monasteries of pontifical right enjoy. In the latter case, the local hierarch retains certain (limited) rights over the monastery, even though the monastery directly depends on the Holy See;[58] in the former case, the patriarch himself is the local hierarch of the monastery, with all of the rights and obligations that follow. The cases are thus not, strictly speaking, parallel; in the case of a monastery of pontifical right, it is not completely removed from the eparchy in which it is situated in the way a stauropegial monastery is. Furthermore, in the case of a stauropegial monastery found within the patriarch's own eparchy, there would be no practical difference between a such a monastery and a monastery of eparchial right.[59]

Further reservations to stauropegial monasteries were raised during the revision process of the CCEO. Some expressed views similar to those of the byzantine bishops of Balsamon's time, pointing out the lack of a solid canonical foundation for the status of stauropegial monasteries in the Eastern canonical sources. One consultative body commented that "in various countries in the Near East the exemption

---

[57] The stauropegial monastery is not "exempt" from dependence upon a local hierarch; the local hierarch of the monastery is the patriarch himself (c. 101). The status of the monastery is, however, "exempt" in an analogous sense, in that it is not subject to the bishop of the eparchy in which it is located (unless it is located within the patriarch's own eparchy). The status of a stauropegial monastery is also not a "privilege" in the sense in which that term is used in cc. 1531-1535. Cf. *Nuntia* 16 (1983) 59; Dimitrios Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali* (Rome: Edizione Dehoniane, 1993) 338.

[58] In the case of a monastery of pontifical right, the bishop of the eparchy in which the monastery is located must still give his consent or be consulted in the following instances: for establishing a dependent monastery (cc. 436, 437); altering the apostolate of a monastery or converting it to another work (c. 437); appointing confessors for (non-clerical) monasteries (c. 475); in all matters which pertain to the public celebration of worship, preaching, religious and moral education, and other works of the apostolate (cc. 415, 427); for making a pastoral visitation (c. 415 §2); punishment of delicts (c. 415 §4); the granting of an indult of departure for a monk in temporary profession (c. 496 §2). In the case of a stauropegial monastery, only the patriarch (to the exclusion of the eparchial bishop in whose territory the monastery is located) enjoys these rights and obligations.

[59] Each monastery would depend directly on its own immediate hierarch: the monastery of eparchial right within the patriarch's own eparchy and the stauropegial monastery established within the patriarch's eparchy would thus depend on exactly the same hierarch, and in exactly the same way. Every monastery within the patriarch's own eparchy does not have to be stauropegial, however: the patriarch can, of course, erect a monastery of eparchial right within his own eparchy, as any eparchial bishop can within his own territory; the patriarch would follow the norms of cc. 435-440.

contemplated in this canon could have serious consequences for the eparchial bishop from the point of view of the relation to the local civil authority. The material in this canon should be left to particular law."[60] Two other organs of consultation requested the omission of this canon "because this privilege is fuller than that of pontifical exemption."[61] The *coetus* nevertheless retained the single canon in further drafts, although additional terminological changes were made.

Can. 486 – §1. Patriarcha gravi de causa, consulto Episcopo eparchiali atque de consensu Synodi permanentis potest in ipso actu erectionis monasterio sui iuris statum monasterii stauropegiaci concedere.

§2. Monasterium stauropegiacum Patriarchae immediate subiectum est ita, ut ipse solus eadem iura et obligationes habet ac Episcopus eparchialis circa monasterium, sodales eidem ascriptos necnon personas, quae diu noctuque in monasterio degunt; ceterae vero personae monasterio addictae immediate et exclusive Patriarchae subduntur in eis solummodo, quae ad eorum munus vel officium spectant.

Can. 486 – §1. The patriarch can, for a serious reason, having consulted the eparchial bishop and with the consent of the permanent synod, grant the status of a stauropegial monastery in the very act of foundation to a monastery *sui iuris*.

§2. A stauropegial monastery is directly subject to the patriarch in such a way that he alone has the same rights and obligations as an eparchial bishop regarding the monastery, the members ascribed to it, as well as the persons who day and night live in the monastery. Other persons, however, connected with the monastery are subject directly and exclusively to the patriarch only in those things which concern their duties or offices.

Canon 486 does not explicitly limit the possibility of the erection of a stauropegial monastery to the territory of the patriarchal church. That such an act of erection is, in fact, limited to the territory of the patriarchal church is clear from c. 78 §2, as well as (at least implicitly) by the need for the involvement of the permanent synod.[62]

---

[60] *Nuntia* 28 (1989) 89.

[61] *Nuntia* 16 (1983) 60.

[62] C. 78 §2 states that the power of the patriarch is exercised validly only within the territory of the patriarchal church, unless the nature of the matter or common or particular law approved by the Roman Pontiff establishes otherwise. The erection of a stauropegial monastery is clearly an act of executive power of governance (or jurisdiction), and is thus so limited. Cf. John D. Faris, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance* (New York: Saint Maron Publications, 1992) 241-243; Francis J. Marini, *The Power of the Patriarch: An Historical-Juridical Study of Canon 78 of the CCEO* (New York: Saint Maron Publications, 1998) 155-178.

One commentator, however, has suggested that stauropegial monasteries may be erected outside of the boundaries of the patriarchal church; such an erection would be reserved to the Holy See.[63] However, when the Holy See directly erects a monastery in an Eastern Catholic Church, such monasteries are normally of pontifical right (c. 434). The Roman Pontiff acts in these cases as primate of the universal Church, and the exemption which proceeds from such an erection is properly pontifical; although he is also patriarch of the West, the law of the Western Church does not contain any provision for stauropegial monasteries. Such monasteries are essentially and exclusively Eastern in their origin and development, and the process by which monasteries in the West received protection from the unwarranted or unwelcome interference of the diocesan bishop and became exempt took an entirely different historical route.

The major archbishop of a major archiepiscopal church could also erect a stauropegial monastery, since what is stated in common law concerning a patriarch is understood to be applicable to a major archbishop, unless the common law expressly provides otherwise (c. 152). The two major archbishops (of the Ukrainian Catholic Church and the Syro-Malabar Church) would thus have the faculty to erect such monasteries, enjoying the privilege of the *stauropegium*, within the territory of their major archiepiscopal church. This faculty would not extend to those who preside over metropolitan or other churches *sui iuris*, since they enjoy neither the title nor the full authority of a patriarch.

The erection of a stauropegial monastery has great importance, since it involves the limitation of the jurisdiction of the local bishop, and has implications for the good of the whole patriarchate. In order to avoid discord and for the common good of the patriarchate, the law imposes certain conditions to be observed by the patriarch before proceeding to erect a stauropegial monastery:

---

[63] Dimitrios Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali* (Rome: Edizione Dehoniane, 1993) 340. While it is undoubtedly true that the Holy See could issue norms for the erection of stauropegial monasteries outside of the patriarchal territory, and could (probably) erect such monasteries itself, this would result in the difficult and intrusive situation of the Holy See exercising immediately and directly what is fundamentally the proper role and jurisdiction of the patriarch of an autonomous Catholic Church *sui iuris*, since the erection of a stauropegial monastery is, by its very nature, a patriarchal function. Salachas also does not state what such norms would include, and how and by whom (the patriarch himself? the Holy See *vice patriarchæ*?) this jurisdiction would be exercised.

— The reason for the establishment of the stauropegial monastery must be serious; the patriarch will be the judge of the seriousness himself.
— If the monastery is to be established outside the patriarchal eparchy, the patriarch must, for validity, *consult* the eparchial bishop of the place, who may advance reasons for or against the proposed monastery.
— Although the canon does not require it, it would be prudent for the patriarch to consult other persons before the definitive act, such as the superiors of other monasteries in the area, since the establishment of another monastery in close vicinity may have some effect on their communities.
— The patriarch must also receive the *consent* of the permanent synod.

A final important condition, in order to prevent abuses, is that the concession of the *stauropegium* may only take place at the time of the erection of the monastery *sui iuris* (c. 486 §1). The patriarch cannot grant the privilege of the *stauropegium* to an already existing monastery. *Postquam Apostolicis* c. 164 §2. 1° used the word "foundation" (*fundationis*), which can be ambiguous; on the other hand, the word "erection" (*erectionis*) has a specifically defined meaning in canon law. If the monastery changes its juridical condition from a dependent monastery to an independent (*sui iuris*) one, however, the privilege could be granted, since such a change is juridically equivalent to a new erection.[64] The privilege of the *stauropegium* cannot be granted to any monastery, but only to a monastery *sui iuris* (excluding any dependent monasteries).

After all of the requirements established by the law have been fulfilled, the patriarch, to whom the erection of a stauropegial monastery is exclusively reserved (c. 435 §2), may issue the decree of erection. Should a stauropegial monastery wish to become of pontifical

---

[64] It was proposed, during the revision process, that the canon be amended to permit the concession of stauropegial status to an already erected monastery: "Here it was asked why the possibility of conferring the *stauropegium* was restricted to the time of an institute's erection. Although it could be appropriate to establish a stauropegial institute from the beginning, it is frequently necessary to wait, observe and only eventually grant the *stauropegium* after an institute has proven that it is worthy and ready for this privilege." The *coetus* observed that this was not opportune, "because serious drawbacks could develop, while it is necessary for the Patriarch to be responsible from the very foundation of a stauropegial institute." *Nuntia* 28 (1989) 36.

right, the norms of the Holy See should be followed. The consequence of this change would be that it would lose the privilege of the *stauropegium* and all that follows from that privilege. The monastery would thus no longer have the patriarch as its proper hierarch under the provisions of c. 101, and would become a part of the eparchy from which it was withdrawn at the time of its erection.

The second section of the c. 486 enumerates the effects of the concession of the *stauropegium*. The first and principal effect, which comes into force at the point of the planting of the patriarchal cross, the symbol of jurisdiction, is that the monastery becomes immediately and exclusively subject to the patriarch. A related effect is that the patriarch enjoys all of the rights and obligations that a local hierarch has over a monastery in his territory, and from that moment the patriarch becomes the local hierarch for that monastery. Thus, only the patriarch would be commemorated in the liturgy, he would have the right to exercise penal and judicial power in the monastery, only he would have the right to make visitations, etc., in the same way as the local bishop would over other monasteries. A further effect would be the full subordination to the patriarch of all of those persons enrolled in the monastery, whether they are monks, novices, or postulants, as well as all of those who, although not members of the monastery, habitually reside there ("*die noctuque*"), such as servants, gardeners, cooks, chaplains, etc. Other persons working in the monastery or who are involved in its affairs (as would be the case with teachers, dependents, workers, external confessors, etc.) would exercise their offices subject to the patriarch. A confessor, for example, would be dependent upon the local eparch in whatever has to do with the local eparchy, and he would receive his faculties from the local bishop for these; in whatever actions involved the stauropegial monastery, the confessor would depend on the patriarch, and he would receive his faculties for hearing confessions there from the patriarch. The foundation of all of these legal effects is the condition of the patriarch as the hierarch of the monastery, with the consequence that the bishop of the local eparchy ceases to have any jurisdiction over the stauropegial monastery.

A confederation of stauropegial monasteries, located within the territorial boundaries of a patriarchal Church, may be established after consultation with the eparchial bishops who are concerned, and with the consent of the patriarch. The approval of the confederation's statutes is also reserved to the patriarch (c. 439 §2). The patriarch is

competent to suppress a stauropegial monastery within the territorial boundaries of the Church over which he presides, for a grave reason, with the consent of the permanent synod and after having consulted the superior of the monastery, and the president of the confederation (if the monastery is confederated). Recourse to the Holy See with suspensive effect against such action is available (c. 438 §1).

Saint Dominic's Priory
630 E Street, S.W.
Washington, D.C. 20024, U.S.A.

W. Becket Soule, O.P.

Cesare Pasini

Nuovi frammenti basiliani nell'Ambrosiano A 245 inf.

La *Bibliotheca Basiliana Vniversalis* (*BBV*), pubblicata da Brepols all'interno del *Corpus Christianorum*, si è assunta "the aim [...] to put in the hands of any genuinely interested reader as much primary information as possible"[1] sulla tradizione manoscritta, le traduzioni e le edizioni delle opere di Basilio di Cesarea. Essa non conosce tuttavia i testi basiliani (frammentari) conservati ai ff. 2-12 del cod. Ambr. A 245 inf., che — a mia conoscenza — non sono stati finora identificati né segnalati agli studiosi.

L'Ambr. A 245 inf. è un manoscritto in *Perlschrift* del secolo XI, contenente omelie di Gregorio di Nazianzo, accuratamente identificate nel *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae* di Emidio Martini e Domenico Bassi[2]. All'inizio del manoscritto sono stati aggiunti undici fogli, di differente provenienza, databili al X secolo e vergati "con tratto piuttosto sottile" in una *bouletée* "ad asse leggermente inclinato verso sinistra"[3]. Questi fogli, descritti da Martini e Bassi come "Fragm. homiliae cuiusdam" e "τοῦ αὐτοῦ (an Gregorii Nazianzeni?) εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα fine mut.", sono identificabili, il primo con un frammento (acefalo) del divulgatissimo *De legendis gentilium libris* (o *De Graecis litteris*) di Basilio (CPG 2867), il secondo con un frammento (mutilo) dei *De baptismo libri duo* (CPG

[1] *BBV*, II, 1, p. XL.

[2] Ae. Martini - D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milano 1906, pp. 925-926, n° 830. Sull'Ambr. A 245 inf. si vedano anche A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. III, Leipzig-Berlin 1939-1952 (= Texte und Untersuchungen 52), p. 1012; M. L. Gengaro - F. Leoni - G. Villa, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana ebraici e greci*, Milano 1959 (= Fontes Ambrosiani XXXIII-A), pp. 109-111, n° 21; M. L. Agati, *La minuscola "bouletée"*, Città del Vaticano 1992 (= Littera Antiqua 9), pp. 108-109 e tav. 63; *Répertoire de réglures dans les manuscrits grecs sur parchemin*, Base de données établie par J. H. Sautel à l'aide du fichier Leroy et des catalogues récents, Turnhout 1995, pp. 122, 188, 210, 296, 297.

[3] Agati, *La minuscola "bouletée"*, p. 108.

2896), un'opera che, secondo il parere oggi prevalente, "consists [...] of Basil's ideas taken down by someone attending the conferences which Basil delivered to a group of ecclesiastics"[4].

Per quanto riguarda il primo testo, giunto a noi attraverso una tradizione manoscritta ricchissima[5], il rinvenimento di questo frammento non presenta particolare importanza; per il secondo invece, tràdito da un numero molto minore di codici[6], il frammento Ambrosiano può rivestire un interesse di maggior rilievo.

Do pertanto la descrizione dei fogli contenenti i testi basiliani.

* * *

Milano, Biblioteca Ambrosiana, cod. Ambr. A 245 inf., ff. 2-12.

Frammento pergamenaceo; mm 344 x 227 (2 colonne con 31 linee per colonna; tipo di rigatura: Leroy 20C2); ff. 11 (numerati: 2-12); X secolo.

Contenuto:

ff. 2ʳ-4ᵛ. Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* (CPG 2867), frammento (acefalo).

Inc. aceph. μὴν παντοδαποὺς ἡδονὴν ὀσφρήσει φέροντας τῷ ἀέρι καταμιγνῦσαι [PG 31, col. 584a9; Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani. Oratio ad adolescentes*. A cura di M. Naldini, Firenze 1984 (= Biblioteca Patristica 3), p. 122, linea 1].

ff. 4ᵛ-12ᵛ. Basilius Caesariensis, *De baptismo libri duo* (CPG 2896), frammento (mutilo in fine).

Lacuna tra f. 11 e f. 12 (con caduta di due fogli): des. (f. 11ᵛ) μὴ ἔχουσαν σπῖλον, ἢ ῥυτίδα, ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα [PG 31, col. 1532b3; Basile de Césarée, *Sur le baptême*. Texte grec de l'édition U. Neri. Introduction, traduction et annotation par J. Ducatillon, Paris 1989 (= SC 357), p. 114, linea 22]; inc. (f. 12ʳ) δηλοῦν δοκῶ τὴν ἐπανόρθωσιν τῆς προλαβούσης ἐν ῥυπαρίᾳ τῶν ἁμαρτημάτων γενέσεως (PG 31, col. 1536c1; Neri-Ducatillon, p. 124, linea 6).
Des. mut. θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει. Ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ (PG 31, col. 1537d3; Neri-Ducatillon, p. 128, linea 8).

---

4 *BBV*, III, p. 699.

5 Cf. *BBV*, II, 2, pp. 1165-1166.

6 Cf. *BBV*, III, p. 700.

PS. Questa nota era già stata consegnata alla rivista quando nel volume 6 del *Repertorium Nazianzenum*[7] è uscita la descrizione dell'Ambrosiano A 245 inf., con una parziale descrizione anche dei fogli iniziali. È parso tuttavia ugualmente utile pubblicarla con le indicazioni specifiche concernenti i testi basiliani.

Biblioteca Ambrosiana
Piazza Pio XI, 2
20123 Milano

Cesare Pasini

[7] *Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus graecus*, vol. 6 (*Codices Aegypti, Bohemiae, Hispaniae, Italiae, Serbiae*). A cura di J. Mossay e di B. Coulie, Paderborn 1998 (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe, 14. Band), pp. 171-172, n° 179.

M. Elisabetta Bottecchia Dehò

Nota a un testo delle Costituzioni Apostoliche Libro VIII, capitolo 46

Nell'ambito della complessiva compilazione delle Costituzioni Apostoliche il capitolo 46 del libro VIII[1] si evidenzia per sue ben precise caratteristiche.

Esso, infatti, si configura come clausola precettiva in rapporto ai libri e capitoli precedenti; si pone, nel contempo, come vera e propria introduzione ai Canoni Apostolici (VIII 47)[2].

Al pari di quanto si riscontra per tale collezione, anche per il testo di VIII 46 la tradizione manoscritta greca si caratterizza per non essere del tutto legata alla trasmissione dell'intera compilazione, dal momento che essa presenta anche un suo indipendente itinerario di sviluppo.

Si osserva che il testo di VIII 46, in effetti, poggia in gran parte sui testimoni che sono alla base del testo dei Canoni, se si esclude il *Vat.*

---

[1] Riferimento al testo edito da M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336, Paris 1985-1987: opera davvero preziosa e da ritenersi fondamentale.

[2] In relazione al contenuto, può definirsi come "dottrina apostolica" sulla disciplina nella Chiesa. Esempio tra i più significativi del testo per lo stile pseudepigrafico (cf. M. Metzger, *Les Constitutions* ... I cit., p. 33; W. Speyer, *Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum 8/9*, Münster 1967, pp. 88-125; Id., *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, Munich 1971), sancisce l'autorità dottrinale (cf. J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris 1969, pp. 39-55) attraverso l'intervento diretto degli apostoli o di loro diretti seguaci (cf. 46 1, κοινῇ πάντες; 46 13, ἐγὼ Κλήμης καὶ ἐγὼ Ἰάκωβος; 46 17, ἐμὲ Παῦλον). Tale procedimento, che nel corpus delle Costituzioni Apostoliche, particolarmente nel l. VIII, è sistematico, viene utilizzato, ad es., per far apparire la composizione del "simbolo degli apostoli" (VI 14 1), secondo una tradizione riportata da Ambrogio (cf. B. Botte, *Ambroise de Milan, Explication du Symbole*, SC 25 bis, pp. 21-25 e p. 46) e da Rufino di Aquileia (Rufino, *Expositio Symboli 2*, CChrSL XX, p. 134), come derivante da affermazioni di ciascuno dei Dodici (cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1964[4], pp. 1 sgg.; M. Simonetti, *Rufino, Spiegazione del Credo*, Roma 1978; H. Denziger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna 1995, p. 6 e pp. 36-37).

OCP 66 (2000) 173-183

Barb. gr. 336[3], contenente, del resto, soltanto una parte del formulario liturgico del libro VIII.

L'elenco di Pitra[4], è noto, propone all'attenzione degli studiosi una serie di codici greci che ininterrottamente, dall'età di Fozio sino all'umanesimo contengono integralmente o in parte le Costituzioni Apostoliche.

Tale tradizione si caratterizza per il grande numero di testimoni che la compongono (circa 70 manoscritti), ma, nello stesso tempo, per l'esiguo numero di quelli che possono servire alla definizione del testo[5].

Per quanto attiene invece a l. VIII, cap. 46 ed ai Canoni Apostolici, la nota distintiva della tradizione manoscritta greca ha caratteri decisamente opposti. Il testo in oggetto è trasmesso infatti da pochi esemplari, tra i quali tuttavia è possibile riscontrare gli elementi più validi per la composizione e la struttura dello stemma, che da essi pertanto è contraddistinto[6].

Questi sono i testimoni di VIII 46 nell'ambito della tradizione manoscritta greca delle *Costituzioni Apostoliche*[7]:

a	*Vat. gr. 839*	X sec.
d	*Vat. gr. 1506*	a. 1024
e	*Vat. gr. 2089*	XI sec.[8]
m	*Ambr. G64 sup.*	XIII sec.
p	*Petrop. 100*	a. 1111[9]
s	*Athen. 1435*	XII sec.

[3] Cf. A. Jacob, *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, in *Didascalia* 4 (1974), pp. 154-157; S. Parenti e E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80), Roma 1995.

[4] I. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I, Roma 1864, pp. 46-47.

[5] Cf. M. Metzger, *Les Constitutions* ... I cit., pp. 63 sgg.

[6] Cf. quanto si è detto per la tradizione manoscritta gr. della Grande Dossologia (M. E. Bottecchia Dehò, "Nota in margine alla Grande Dossologia delle Costituzioni Apostoliche", OCP 63 (1997) 163-170.

[7] Tali codici (ad esclusione di **d** e di **p**) costituiscono pure (assieme a **z**, *Paris.* B.N. gr. 931, XVI sec.) la tradizione manoscritta gr. della Grande Dossologia. Al pari dei Canoni Apostolici, VIII 46 è trasmesso da FV — frammento latino (V/VI sec.) della Biblioteca Capitolare di Verona — di importanza capitale per l'edizione. Contiene da VIII 41 2 alla fine; manca il foglio con il testo dei Canoni 48-51.

[8] Si arresta a τοσοῦτον (46 16 95).

[9] Testo parziale, limitato a 46 1 1-6.

v	*Vindob. Pal. Hist. gr. 73 (ol. 46)*	X sec.
y	*Vindob. Pal. Hist. gr. 64 (ol. 47)*	XVI sec.

Segnalo le varianti sulle quali ritengo opportuno fermare l'attenzione:

46	1	ἐκεῖνος	**a**	τοῦτο	**d e m p s y**
		ἐκεῖνο	**a**[mg]		
		ἐκεῖνῳ	**v**		
46	1			ὅτι ἕκαστος ἐν ᾧ ἐτάχθη κλήρῳ ὀφείλει ἐμμένων φυλάττειν τὴν τάξιν, ἀλλὰ μὴ ἑαυτῷ ἁρπάζειν τὰ μὴ ἐγχειρισθέντα *titulum*	**d e s**
	1	ἕκαστον μὲν	**v**	ἕκαστον	*cett.*
	2	τῇ [*om.* **a**] τάξει τῇ δοθείσῃ αὐτῷ	**a m v y**	τῇ αὐτῷ δοθείσῃ τάξει	**d e p s**
	3-4	ὁ ὑμῶν γὰρ φησὶν ὁ κύριος ἀκούων *transp.*	**a m v y**	ὁ ἀκούων γὰρ ὑμῶν φησὶν ὁ κύριος	**d e p s**
	4			ὁ κύριος	*om.* **s**
	11	*om.* **a m v y**		δὲ	**d e s**
	13	οὐδὲν ὀφείλετε [-ται **y**]	**a m v y**	ὀφείλετε οὐδὲν	**d e s**
	13	*om.* **m v**		τολμᾶν	**a d e s y**
	17	ἑκάστου	**a m v**	ἑκάστῳ	**d e s y**
	18	ἀξιώματα τὰ	**a m v**	ἀξιώματα	**d e s y**
	29	ἡγουμένων	**a d m v y**	ἡγούμενοι (*existimantes* FV)	**e s**
46	34	πρὸς	**a d m v y**	πρὸς τὸν	**e s**
	43	οὐ (*non* FV)	**a m v y**	*om.* **d e s**	
	44	παρειλήφεσαν	**a y**	εἰλήφασις (*accepit* FV)	**d e s**
		παρειλήφασιν	**m**		
		παρειλήφεισαν	**v**		
	53	καταμανεὶς	**a m v y**	*om.* **d e s**	
	54	*om.* **a m v**		καὶ	**d e s y**
	57	*om.* **m v**		καὶ	**a d e s y**

46	60	ἀλλ' ὁ	**a m v y**	ἀλλὰ	**d e s**
	60	καλούμενος	**a d e m v y**	καλουμένους	**s**
	60	τοῦ	**a d e m v y**	*om.* **s**	
	61	θεσμός	**a d e m v y**	δεσμός	**s**
	67	διακόνῳ	**a m v**	διάκονον (*diaconum* FV)	**d e s y**
	67	θεμιτὸν	**a d e m v y**	θελητὸν	**s**
	68	οὔτε	**a d e s**	οὔτε γὰρ	**m v**
		ἢ	**y**		
	69	ἀνεστράφθαι	**a d e s v y**	ἀναστρέφεσθαι	**m**
	70	ὁ θεὸς (*deus* FV)	**a m v y**	ὅσιον	**d e s**
46	72	καὶ νῦν	**a**	κενὴν	**s**
		καινὴν	**d e m v y**		
	74	*om.* **a d**		τὸν	**e m s v y**
	74	τῶν	**a d e s y**	*om.* **m v**	
	76	μὲν	**a d e m v y**	*om.* **a**	
	77	ἀρχιερεῖς κατεστάθησαν *transp.*	**a m v y**	κατεστάθησαν ἀρχιερεῖς	**d e s**
	79-80	ἰάκωβος ... κλήμης *transp.*	**a m v y**	κλήμης ...ἰάκωβος	**d e s**
		ἐγὼ^2	**a m v y**	*om.* **d e s**	
	80	πάντα	**m v**	πάντας	**a d e s y**
	81	*om.* **a m v y**		καὶ	**d e s**
	83	μονογενὴς	**a d e m v y**	μονογενὴς ἰησοῦς	**s**
	87	ἡμῖν διετάξατο	**a m v y**	διετάξατο ἡμῖν *transp.*	**d e s**
	88	σὺν ἡμῖν	**a d e m v y**	*om.* **s**	
	89	πάντως πᾶς	**a m v y**	πάντως	**d e s**
	90	*om.* **m v**		δὲ	**a d e s y**
	92	*om.* **m v**		καὶ	**a d e s y**
46	92	προεχειρισάμεθα	**a m v y**	προχειρίσαμεν	**d e**
				προεχηρίσαμεν	**s**
	93	τὸν ἀριθμόν	**a m s v y**	τῶν ἀριθμῶν	**d e**
	94	εἷς ἦν	**a m v y**	εἰσιν	**e**
				εἰσι	**d e**
	94	μακαριώτατος	**m v**	μακάριος	**a d e s y**
	95	εὔνοιαν	**a d e m v y**	ἔννοιαν	**s**

46	95			τοσοῦτον	*des.* **e**
	96	τὴν θεοσέβειαν (*dei culturam* FV)	**a m v y**	*om.* **d s**	
	98	ψυχὴν	**a m s v y**	ψυχὴν + αὐτοῦ	**d**
	98	πρὸς	**a m s v y**	ὑπὸ	**d**
	100	ὁ	**a m v y**	καὶ	**s**
				om. **d**	
	101	οὐρανίας	**a m y**	οὐρανίους	**d s v**
	105	διάκονον ὑμῶν	**a m v y**	διάκονον	**d s**
	108	*om.* **m**		αὐτοὶ	**a d s v y**
	110	ἰὼβ	**a m v y**	ἰακὼβ	**d s**
	112	προείλοντο	**m v**	προείλαντο	**a d s y**
46	113	Θεοῦ + αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν	**m**	θεοῦ	**a d s v y**

Sono evidenti le diversità di esemplazione. Nelle *lectiones* segnalate emergono uguaglianze e differenze; esse definiscono i legami tra i manoscritti, come appare dal prospetto seguente[10]:

46	1	**d = e = s = m = y ≠ a ≠ v**
	1	**d = e = s ≠ a m v y**
	1	**a = d = e = s = m = y ≠ v**
	2	**d = e = s ≠ a m v y**
	3-4	**d = e = s ≠ a m v y**
	4	**s ≠ e s a m v y**
	11	**d = e = s ≠ a m v y**
	13	**d = e = s ≠ a m v y**
	13	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	17	**d = e = s = y ≠ a m v**
	18	**d = e = s = y ≠ a m v**

[10] Non compare **p**, data l'esiguità della parte di testo di cui è testimone. Nell'insieme dalla tradizione, esso appare collegato a **v** e ad **m** (cf. M. Metzger, *Les Constitutions...* I cit., p. 78 e p. 84).

46	29	**e = s ≠ a d m v y**
	34	**e = s ≠ a d m v y**
	43	**d = e = s ≠ a m v y**
	44	**d = e = s ≠ a m v y**
	53	**d = e = s ≠ a m v y**
46	54	**d = e = s = y ≠ a m v**
	57	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	60	**a = d = e = m = v = y ≠ s**
	61	**a = d = e = m = v = y ≠ s**
	67	**d = e = s = y ≠ a m v**
	67	**a = d = e = m = v = y ≠ s**
	68	**a = d = e = s ≠ m v ≠ y**
	69	**a = d = e = s = v = y ≠ m**
	70	**d = e = s ≠ a m v y**
	72	**a ≠ d e m v y ≠ s**
	74	**a = d ≠ e s m v y**
	74	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	76	**a = d = e = m = y = v ≠ s**
	77	**d = e = s ≠ a m v y**
	79-80	**d = e = s ≠ a m v y**
	79	**d = e = s ≠ a m v y**
	80	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	81	**d = e = s ≠ a m v y**
	83	**a = d = e = m = v = y ≠ s**
	87	**d = e = s ≠ a m v y**
	88	**a = d = e = m = v = y ≠ s**
	89	**d = e = s ≠ a m v y**
	90	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	92	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	92	**d = e ~ s ≠ a m v y**
	93	**d = e ≠ a s m v y**
	94	**d = e = s ≠ a m v y**
	94	**a = d = e = s = y ≠ m v**
	95	**a = d = e = m = v = y ≠ s**
46	96	**d = s ≠ a m v y**
	98	**a = s = m = v = y ≠ d**
	98	**a = s = m = v = y ≠ d**
	100	**s ≠ d ≠ a m v y .**

46	101	**d = s = v ≠ a m y**
	105	**d = s ≠ a m v y**
	108	**a = d = s = v = y ≠ m**
	110	**d = s ≠ a m v y**
	112	**a = d = s = y ≠ m v**
	113	**a = d = s = v = y ≠ m**

Può esserne così indicata la sintesi:

1) **a = m = v = y ≠ d e s**
2) **a = d = e = s = y ≠ m v**
3) **d = e = s ≠ a m v y**

L'analisi sistematica del comportamento dei singoli manoscritti rispetto alle varianti ne evidenzia la reciproca posizione:

		I	II	III	IV
46	1	**d = e = s**	**m ≠ v**	**a ≠** *cett.*	
			v ≠ *cett.*		
	1	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	1	**d = e = s**	**m ≠ v**	**a = d = e = s = y**	
			v ≠ *cett.*		
	2	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	3-4	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	4	**d = e ≠ s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
		s ≠ *cett.*			
46	11	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	13	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	13	**d = e = s**	**m = v**	**a = d = e = s = y**	
	18	**d = e = s = y**	**m = v**	**a = m = v**	
	29	**d ≠ e = s**	**m = v**	**a = d = m = v = y**	
	34	**d ≠ e = s**	**m = v**	**a = d = m = v = y**	
	43	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	44	**d = e = s**	**m = v**	**a = y m – v**	
	53	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v = y**	
	54	**d = e = s = y**	**m = v**	**a = m = v**	**y = d = e = s**
	57	**d = e = s**	**m = v**	**a = d = e = s = y**	
	60	**d = e ≠ s**	**m = v**	**a = d = e = m = v = y**	
	61	**d = e ≠ s**	**m = v**	**a = d = e = m = v = y**	
		s ≠ *cett.*			
	67	**d = e = s**	**m = v**	**a = m = v**	**y = d = e = s**
	67	**d = e ≠ s**	**m = v**	**a = d = e = m = v = y**	

46		**s** ≠ *cett.*			
	68	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **s**	**y** ≠ *cett.*
	69	**d** = **e** = **s**	**m** ≠ **v**	**a** = **d** = **e** = **s** = **v** = **y**	
			m ≠ *cett.*		
	70	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	72	**d** = **e** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** ≠ *cett.*	**y** = **d e m v**
	74	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d**	**y** = **e s m v**
	74	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **s** = **y**	
	76	**d** = **e** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **m** = **v** = **y**	
	77	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	79-80	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	79	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	80	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **s** = **y**	
	81	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	83	**d** = **e** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **m** = **v** = **y**	
		s ≠ *cett.*			
46	87	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	88	**d** = **e** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **m** = **v** = **y**	
		s ≠ *cett.*			
	89	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	90	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **s** = **y**	
	92	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **s** = **y**	
	92	**d** = **e** ~ **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	93	**d** = **e** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **s** = **v** = **y**	
	94	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	94	**d** = **e** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **s** = **y**	
	95	**d** = **e** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **e** = **m** = **v** = **y**	
		s ≠ *cett.*			
	96	**d** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	98	**d** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **s** = **v** = **y**	
		d ≠ *cett.*			
	98	**d** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **s** = **v** = **y**	
		d ≠ *cett.*			
	100	**d** ≠ **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	101	**d** = **s**	**m** ≠ **v**	**a** = **m** = **y**	
	105	**d** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	108	**d** = **s**	**m** ≠ **v**	**a** = **d** = **s** = **v** = **y**	
			m ≠ *cett.*		
	110	**d** = **s**	**m** = **v**	**a** = **m** = **v** = **y**	
	112	**d** = **s**	**m** = **v**	**a** = **d** = **s** = **y**	

46	113	**d** = **s**	**m** ≠ **v**	**a** = **d** = **s** = **v** = **y**
			m ≠ *cett.*	

Da tale analisi emergono le deduzioni che seguono.

a) Per **s**, dallo schema I si deduce concordanza quasi totale con **e**. Pare perciò quasi ovvia la derivazione di **s** da **e**. Ciò, anche, considerando che in **s** le differenze ai luoghi 46 61, 67, 72, 93, 95, anche se implicanti diversità semantica (si veda, ad esempio, 46 61 δεσμός / θεσμός) in rapporto all'esemplazione possono configurarsi come differenze ortografiche, chiaramente imputabili, in qualche caso, ad errata lettura o trascrizione dell'antigrafo; e che le differenze ai luoghi 46 60, 76, 88 si configurano come *om.*, che non solo non contrastano, ma al contrario possono confermare una dipendenza diretta. L'*add.* a 46 83, essendo una ovvia chiarificazione, non ha ovviamente valore di variante filologica; ragionamento simile può farsi per l'*om.* a 46 4.

Sembra dunque potersi affermare che **e** si pone nello stemma come antigrafo di **s**, per cui



Rispetto a **d**, la posizione di **e** (e quindi di **s**) non pare essere — con altrettanta chiarezza — in derivazione diretta, anche se legami assai stretti sono evidenziati in tutta l'esemplazione. Si sottolineano soprattutto l'identità di lezione a 46 1 (premessa di titolo) e le inversioni (indicate con *transp.*) a 46 2, 3-4, 13, 77, 79-80, 87[11].

Esaminando tuttavia le *lectiones*, non parrebbero giustificarsi le *add.* in **e** ed **s** a 46 34 e 46 74, qualora **d** venga posto come fonte; la diversità **d**/**e** di 46 29, inoltre, potendo riferirsi a diversa soluzione di segno abbreviativo di participio, richiamerebbe un antigrafo unico per **d** e per **e**, antigrafo che dunque (è ovvio) deve essere diverso da **d**.

Pertanto, anche se tali varianti non hanno grande rilievo filologico, non sembra potersi ipotizzare una derivazione diretta **d** → **e**. Ciò è confermato dalle varianti 46 98, 98/II, 100 (a τοσοῦτον 46 95 finisce **e**): in **s** una *om.*, una diversa *lectio*, una *add.* rispetto a **d**. È chiaro che

---

[11] Ai luoghi 46 2 e 46 13 l'inversione non viene graficamente indicata, implicando le *lectiones* anche altre varianti.

ripetute varianti di tipo non omogeneo in una sequenza di poche righe trovano la loro ragione solo ipotizzando un diverso modello di derivazione, diverso perciò senza dubbio da **d**.

b) Per **m**, dallo schema II si deduce che esso non ha alcuna differenza da **v**, se si esclude 46 1, 1/III, 69, 101, 108, 113.

In un testo che si sviluppa in molte pagine, sono sei varianti in totale, di cui 46 1/III[12], 69, 101 senz'altro classificabili come errata lettura di antigrafo, e 46 108 consistente in *om.*, imputabile molto probabilmente a svista del copista[13]. A 46 113, dopo ϑεοῦ **m** aggiunge una dossologia: dossologie di tipo tale, o ad esso vicine, nella compilazione[14] sono numerose, ma nessun altro manoscritto ne trasmette il testo al luogo qui considerato: ciò indica un comportamento autonomo di **m**, pur nell'ambito di una tradizione che si rivela chiara e continua nella filiazione di **m** da **v**. Il che può spiegare, e chiarire, il suo spostarsi dall'antigrafo in un caso, l'unico, di sostituzione di termine (46 1).

Si può dunque graficamente esprimere la derivazione:

v



m

c) Dallo schema III appare confermato il confluire in **d e s** e **v m** della tradizione che si ritrova in **a**, anche se certamente i modelli usati da **d** e da **v** sono diversi da **a** (o dal suo antigrafo).

d) Gli schemi III e IV confermano la posizione di **y** nello stemma di Metzger, al quale rinvio per la valutazione del manoscritto[15].

Sulla base dei dati raccolti, si conferma la valutazione dei manoscritti già proposta in relazione alla critica del testo della Grande Dossologia (VII 47)[16].

Si riconferma, cioè, la valutazione dei manoscritti proposta da Metzger[17]. Nel contempo si conferma, e dunque si ripropone, uno

---

[12] in **v** μὲν è quasi dittografico (μὲν ἐμμένειν).

[13] Nella sequenza -οῦσιν αὐτοὶ ὃ non è difficile supporre che sia intervenuta una aplografia di trascrizione.

[14] Cf. J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma 1965², pp. 343-370.

[15] Cf. M. Metzger, *Les Constitutions...* I cit., p. 78 e pp. 79 sgg.

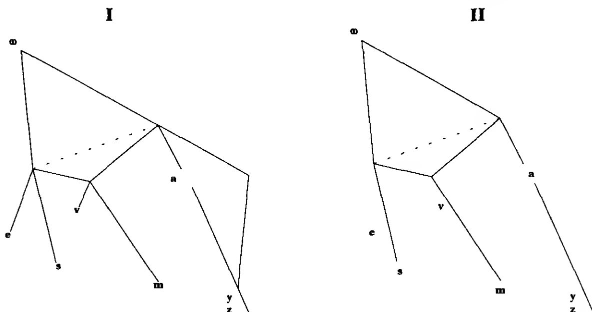
[16] Cf. M. E. Bottecchia Dehò, "Nota in margine" cit., p. 167

[17] Cf. M. Metzger, *Les Constitutions...* I cit., pp. 77-92.

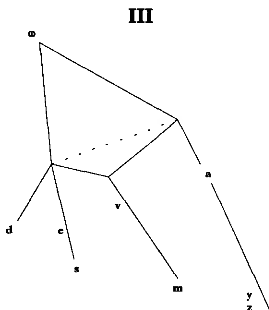
stemma *codicum* semplificato[18], nel quale **s** ed **m** appaiono evidenziati in diretta filiazione da **e** e da **v**, come apografi cui è estraneo ogni valore di testimonianza indipendente. Eccezione unica la clausola dossologia di **m**.

Università degli Studi di Padova M. Elisabetta Bottecchia Dehò
Dipartimento di Storia
Piazza Capitaniato, 3
351339 Padova

[18] Gli stemmi vengono qui in successione riprodotti, a completezza d'informazione (cf. M. E. Bottecchia Dehò, "Nota in margine" cit., pp. 168-169):



Per VIII 46, va aggiunto **d** allo stemma II, senza modificare la posizione che esso ha nello stemma di Metzger:



Mark N. Swanson

Two Vatican Manuscripts of "The Book of the Master and the Disciple" (Eight Chapters) of Mark ibn al-Qunbar[1]

I. Introduction

It was in the pages of this journal in 1983 and 1989 that Ugo Zanetti announced the discovery of two copies of "The Book of the Master and the Disciple" (eight chapters) of Mark (Murqus) ibn al-Qunbar: an early 17th-century copy in the Monastery of St. Macarius in the Wādī l-Naṭrūn (*Theology 16*, where the text is found in the second of the two manuscripts bound together),[2] and an 18th-century copy in the Library of the Coptic Orthodox Patriarchate in Cairo (*Theology 235*, ff. 110v-170v).[3] Previously the work had been presumed

[1] Abbreviations used in this communication:

Graf, *Reformversuch* = Georg Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Collectanea Hierosolymitana II, Paderborn 1923.

Evetts, *Churches* = B.T.A. Evetts (trans.), with added notes by Alfred J. Butler, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abû Şâliḥ, the Armenian*, Oxford 1895.

Evetts, *Tārīḫ* = B.T.A. Evetts (ed.), *Tārīḫ al-šayḫ Abī Ṣāliḥ al-Armanī, tuḏkar fīhi aḫbār min nawāḥī Miṣr wa-aqṭā'ihā* [text edition of which Evetts, *Churches*, is the translation and commentary], Oxford 1894.

Samir, "Marc" = Samir Khalil Samir, "Vie et oeuvre de Marc ibn al-Qunbar," in *Christianisme d'Égypte: Hommages à René-Georges Coquin*, Cahiers de la Bibliothèque Copte 9, Paris-Louvain 1995, pp. 123-158.

Ṣamū'īl, *Tārīḫ* = Ṣamū'īl al-Suryānī and Nabīh Kāmil Dā'ūd (eds.), *Tārīḫ al-kanā'is wa-l-adyurah fī l-qarn al-ṯānī 'ašar al-mīlādī li-Abī l-Makārim*, II, Dayr al-Suryān 1984.

Swanson, "Catechism" = Mark N. Swanson, "A Copto-Arabic Catechism of the Later Fatimid Period: 'Ten Questions that One of the Disciples Asked of His Master'," *Parole de l'Orient* 22 (1997) 473-501.

Zanetti, "Livre" = Ugo Zanetti, "Le livre de Marc Ibn Qanbar sur la confession retrouvé," OCP 49 (1983) 426-433.

[2] Zanetti, "Livre." The manuscript bears the number 287 in Zanetti's catalogue: Ugo Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr: Inventaire*, Cahiers d'Orientalisme XI, Geneva 1986, p. 41.

[3] Ugo Zanetti, "Une seconde copie du livre de Marc ibn al-Qanbar sur la confession," OCP 55 (1989) 199-200. The catalogue numbers of the manuscript are Simaika 441 = Graf 535.

lost: although Paul Sbath had indicated the existence of three copies in his *Fihris*,[4] their whereabouts, should they still exist, are unknown.

Since the appearance of Zanetti's communications, Samir Khalil Samir has published a summary (with exhaustive bibliography) of what is known about the life and work of Mark ibn al-Qunbar,[5] but it contains little new information on the "Book of the Master and the Disciple" (eight chapters) [hereafter referred to as *MD(8)*].[6] To the best of my knowledge, no other studies of *MD(8)* have appeared. The relative inaccessibility of the copies Zanetti found has no doubt been a factor discouraging scholars from addressing themselves to the book. However, I am happy to report that two (partial) copies may be found in the manuscript collections of the Biblioteca Apostolica Vaticana: *Vatican Arabic* 97 (late 16th c.), ff. 11^{r}-32^{r}, and *Vatican Sbath 15* (17th c.), ff. 123^{r}-143^{v}.[7] I am also pleased to report that Zanetti will soon be publishing a critical edition of *MD(8)*, based on all four known manuscripts.[8]

II. The Vatican Manuscripts

A. *Vatican Arabic 97*

Vatican Arabic 97 is part of the "core" collection of oriental manuscripts in the Vatican Library, where it has been located since the beginning of the 17th century. It is one of the many acquisitions of Leonardo Abel,[9] the Maltese priest who was consecrated titular bishop of Sidon in 1582 and who, while vigorously pursuing negotiations with the "separated" Eastern churches in 1583-1585, built up an

---

[4] Paul Sbath, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)* I-III, Cairo 1938-1940, I:18 (No. 92), III:80 (No. 92).

[5] Samir, "Marc."

[6] Samir summarizes what was known of the book and distinguishes it from other books "of the Master and the Disciple" on pp. 138-142. Unfortunately, the notes on these pages are out of order.

[7] I mentioned this discovery in passing in Swanson, "Catechism," p. 478.

[8] I am very grateful to Fr. Zanetti for his invitation to collaborate with him in the preparation of an edition and commentary on *MD(8)*, and for kindly sharing with me his preliminary edition and translation of the text based on the two Egyptian manuscripts.

[9] His signature is found on the first leaf: "Ex libris Leonardi Abel Episcopi Sido-nensis."

impressive library of oriental Christian manuscripts.[10] The manuscript contains no informative colophons or other notices that specify its provenance. While the texts it preserves come from Egypt, I think it likely that the manuscript was written in Syria: the occasional use of *lām* to mark the direct object[11] may indicate a scribe who was accustomed to thinking in Syriac.

This fascinating manuscript contains not one but *three* books "of the Master and the Disciple": (i) the anonymous catechetical work of ten questions (ff. 1r-10v);[12] (ii) part of *MD(8)* (ff. 11r-32r); (iii) the work in 22 chapters also known as "The Book of Confession" by David ibn Laqlaq of the Fayyūm (Coptic Orthodox patriarch Cyril III from A.D. 1235-1243) and Paul of Būš (ff. 32v-127r).[13] The choice and order of these texts is striking, as I believe it can be shown that each text is in some way dependent upon the text that precedes it in the manuscript. In effect, the manuscript is an anthology illustrating the theological and catechetical struggles of the Coptic Orthodox Church as it moved through the trauma of rapid Arabization[14] to the dawn of the "golden age" of Copto-Arabic theology in the 13th century.[15]

The copy of *MD(8)* in *Vatican Arabic 97* begins without a true title and without mention of the author. The work is described (f. 11r) as[16]

---

[10] Abel plays a crucial role in the story told by Giorgio Levi della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana*, ST 92, Vatican City 1939, especially pp. 199-255.

[11] There are, for example, three occurrences of this phenomenon toward the bottom of f. 12v.

[12] See GCAL II:466-467; Samir, "Marc," p. 141; and now Swanson, "Catechism." I am preparing an edition of this work [hereafter referred to as *MD(10)*].

[13] See GCAL II:365-367, although a score of manuscripts may be added to Graf's list. The first half of the work has been published in Cairo: Murād Murqus Būlus (ed.), *al-Mu'allim wa-l-tilmīḏ li-l-bābā Kīrullus al-ṯāliṯ wa-l-anbā Būlus al-Būšī usquf Miṣr al-Qadīmah*, Part I, Cairo 1985.

[14] An important study is Samuel Rubenson, "Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt," *Medieval Encounters* 2 (1996) 4-14.

[15] Recent overviews include Adel Y. Sidarus, "Essai sur l'age d'or de la littérature copte arabe (XIIIe-XIVe siècles)," in D.W. Johnson, ed., *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies (Washington, 12-15 August 1992)*, Vol. 2, Parts 1-2, Rome 1993, 2:443-462; and A. Wadi, "Introduzione alla letteratura arabo-cristiana dei Copti" [in Arabic], *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 29-30 (1996-1997) 490-443 (for the "golden age," pp. 476-457).

[16] Here and later I reproduce Arabic texts without change or correction to the consonantal skeleton of words, although I have added *hamzah*, *šaddah* (etc.) and some punctuation in order to facilitate reading.

كتاب فيه عدّة فصول تشتمل على عدّة مسائل سأل عنها تلميذ من معلّمه.

a book in which [are found] several chapters comprising several questions that a disciple asked of his master.

The table of contents that follows (f. 11rv) — a Latin translation of which is provided in the catalogue of Mai[17] — corresponds precisely to that of the St. Macarius manuscript as published by Zanetti.[18]

After a brief heading (*Tafsīr al-faṣl al-awwal*), Chapter One begins with a request from the Disciple (f. 11v), which is of sufficient interest to justify reproduction here:

قال لتلميذ : أنتَ تعلم، يا معلّم، أنّ المسيحيّين اليوم سُكّان بين أقوام حُنفاء ويهود، ويُسمّون أنفسهم "موحّدون"، ويعيّرون المسيحيّين بالأمانة بالثالوث ويستكفروهم ويشكّكوا أكثرهم. كذلك يعيّروهم بتجسّد المسيح وصلبه وآلامه وموته. ولا يعلموا المسيحيّين جوابً تجاوبوهم، ولا معنى مذهبهم وتحقيق دينهم وأحبّ منك أن تُعلّمني معنى ذلك جميعه بمعنى بيّن، واضح للعقل، ويكون موافقٌ لِما في الكتاب.

The Disciple said: "Master, you know that the Christians today are living among communities of *ḥunafā'* [i.e., Muslims] and Jews who call themselves *muwaḥḥidūn* [affirmers of the Unity of God], and who reproach the Christians for their belief in the Trinity, suspect them of unbelief, and cast doubt on most of them. Likewise they reproach them for [their belief in] the Incarnation of Christ and his crucifixion, sufferings, and death. The Christians do not know a response with which to respond to them, nor the meaning of their doctrine or the verification of their religion. I want you to teach me the meaning of all that with an explanation that is evident, clear to the intellect, and in agreement with what is in the Bible."

Chapters One (ff. 11v-18r) and Two (ff. 18v-21v) are complete, but Chapter Three (ff. 21v-32v) breaks off in mid-sentence close to the end of the chapter. Through comparison with the other copies of the work we learn that Chapters One and Three are by far the longest of the eight chapters, and that *Vatican Arabic 97* in fact preserves more than 60% of the text of *MD(8)*.

---

[17] Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, IV, 2 Rome 1831, pp. 203-204. How Georg Graf missed identifying the second work in *Vatican Arabic 97* as the "lost" "Book of the Master and the Disciple" (eight chapters) of Mark ibn al-Qunbar is a minor mystery. See his note in GCAL II:329 (#1).

[18] Zanetti, "Livre," pp. 430-433.

B. *Vatican Sbath 15*

Vatican Sbath 15, a Syrian Melkite manuscript of the 17th century, contains ten separate and quite disparate works,[19] but nearly half the manuscript (of 147 leaves) is taken up by back-to-back copies of two books "of the Master and the Disciple": the anonymous catechetical work of ten questions [*MD(10)*] (ff. 73r-122v), and the book under consideration here, *MD(8)* (ff. 123r-143v).

The Sbath copy of *MD(8)* bears a "generic" title similar to that of the Vatican Arabic copy: "Chapters comprising several questions that a disciple asked of his master."[20] There is no table of contents, and although we find *al-faṣl al-awwal*, "Chapter One," at the beginning of the text, there are no more chapter headings. (The questions of the Disciple, of course, are introduced with *qāl al-tilmīḏ* ("The Disciple said"), and the responses of the Master with *qāl al-muʿallim* ("The Master said").)

Despite the lack of chapter headings, the text itself is nearly complete. Unfortunately, one leaf is missing between f. 139v (toward the end of Chapter 5) and f. 140r (well into Chapter 6). The loss of this leaf — which occurred before the pages of the manuscript were numbered — is not difficult to explain. The manuscript is made up of quinions (ff. 1-139) and a final quaternion (ff. 140-147). This final quaternion was probably originally a quinion; when its final leaf was torn out (perhaps because it was blank), the leaf between f. 139 and what is now f. 140 would have been weakened, and might easily have fallen out when the binding of the book was broken (as we find it now, the volume falling open between f. 139 and f. 140). Assuming that only one leaf has been lost, it appears that *Vatican Sbath 15* preserves about 95% of the original text.

III. THE CORRECTNESS OF THE ATTRIBUTION TO MARK IBN AL-QUNBAR

In *none* of the known copies of *MD(8)* is the name of Mark ibn al-Qunbar mentioned: the Vatican and the St. Macarius copies are anonymous, while the Coptic Patriarchate copy is attributed to Severus (Sāwīrus) ibn al-Muqaffaʿ. However, scholars such as

---

[19] See the description of the manuscript in Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbaṯh*, I, Cairo 1928, pp. 13-15.

[20] فصول تشتمل على عدّة مسائل سأل عنها تلميذ لمعلمه; *Vatican Sbath 15*, f. 123r.

Zanetti[21] and Samir[22] have not hesitated in ascribing the book to Mark ibn al-Qunbar. A crucial datum here is the fact that Mark's contemporary and adversary Michael, Coptic Orthodox metropolitan of Damietta, clearly states (in a letter preserved in the *History of the Churches and Monasteries*[23]) that Mark wrote a "Book of the Master and the Disciple" containing eight chapters.[24] Furthermore, the content of the copies of *MD(8)* in our possession reflects the distinctive themes of Mark's teaching: the necessity of confessing one's sins to a priest and performing penance (*al-qānūn*) before receiving the Eucharist; and the necessity of every Christian believer's having a teacher (*mu'allim*) who fulfills the roles of spiritual guide and father-confessor.[25]

Beyond this, however, there is a very strong argument for Mark's authorship of the work based on the striking correspondence between the charges of heresy that Michael of Damietta leveled against Mark in the letter preserved in the *History of the Churches and Monasteries*, and the teaching of *MD(8)*. In his letter, Michael first describes Mark's aberrations of practice and then makes a list of Mark's *doctrinal* errors, ranging from tritheism to unsound soteriological and eschatological teachings.[26] A detailed analysis of Michael's charges and the corresponding passages in *MD(8)* is beyond the scope of this communication, but an example or two may be useful. For example,

---

[21] Zanetti, "Livre," especially pp. 428-429 and note 8.

[22] Samir, "Marc," pp. 139-140.

[23] The most recent studies of this work are Ugo Zanetti, "Abu Makarim et Abu Salih," *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 34 (1995) 85-138; and Johannes den Heijer, "The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt: Some Preliminary Remarks," in D.W. Johnson, ed., *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992*, Rome 1993, Vol. 2, Part 1, 209-219.

[24] For Michael's letter see Evetts, *Tārīḫ*, pp. 18-22, or Ṣamū'īl, *Tārīḫ*, pp. 23-28; English translation: Evetts, *Churches*, pp. 33-43; German translation: Graf, *Reformversuch*, pp. 135-145. Michael's mention of "The Book of the Master and the Disciple" comes at the very end of the letter. See also Samir, "Marc," pp. 138-139.

[25] The best introduction to Mark's teaching is still Graf, *Reformversuch*.

[26] Evetts, *Tārīḫ*, pp. 20-22, or Ṣamū'īl, *Tārīḫ*, pp. 26-28; ET Evetts, *Churches*, pp. 39-43; GT Graf, *Reformversuch*, pp. 143-145, and summary and discussion at pp. 126-131.

Michael begins his catalogue of errors with the charge that Mark taught tritheism:[27]

... وضع في كتبه أنّ الثالوث المقدّس ثلاثة آلهة، لكلّ منهم حدّ الكمال بكلمة وروح، تعمّهم **طبع** واحد، وأنّهم مثل **آدم و حوى وهابيل** الّذي هم ثلاثة أشخاص يعمّهم طبع واحد، **وكلّ واحد منهم كامل مثل كمال الأخر.**

[Mark ibn al-Qunbar] wrote in his books that the Holy Trinity is three gods, each of them possessing the definition of "completeness" with a Word and a Spirit, having one *nature* in common; and that they are like *Adam and Eve and Abel,* who are three persons having one nature in common, and *each one of them is complete, like the completeness of the others.*

Michael's language echoes the following lines from the first chapter of *MD(8)*:[28]

فآدم وحوى وهابيل شبه الثلثة المقدّسة في الأبوّة والبنوّة والانبثاق، وشبههم أيضًا في وجود **كلّ واحد منهم كامل مثل كمال الأخر،** وشبههم أيضًا [في] اتّفاق النـــوع والجوهر و**الطبع.**

Therefore *Adam and Eve and Abel* are analogous to the Holy Trinity in fatherhood, sonship, and procession; and analogous to them also in that *each one of them is complete, like the completeness of the others*; and analogous to them also in their agreement in species and substance and *nature.*

That is, Mark *did* use the analogy of Adam, Eve, and Abel to explain the Holy Trinity (using formulations that go back to Theodore Abū Qurrah[29]), and *did* emphasize that, like the first three humans,

---

[27] Arabic text reproduced from Evetts, *Tārīḫ*, p. 20. In the texts that follow, some words and phrases common to Michael's charges and to *MD(8)* have been given emphasis (using Arabic bold or English italic fonts).

[28] *Vatican Arabic 97*, f. 15^{r} (also *Vatican Sbath 15*, f. 125^{r}, and #85b in Zanetti's provisional edition).

[29] Essential background for understanding Mark's chapter on the Trinity is provided by two of Abū Qurrah's writings: "A Treatise Confirming that God Has a Consubstantial and Co-Eternal Son" (Constantin Bacha, ed., *Mayāmir Ṯāwudurus Abī Qurrah usquf Ḥarrān, aqdam ta'līf 'arabī naṣrānī*, Beirut 1904, pp. 91-104); and the chapter "What the Intellect Says about God's Attributes" in his "Treatise on the Existence of the Creator and the True Religion" (Ignace Dick, ed., *Theodore Abuqurra: Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, Patrimoine Arabe Chrétien 3, Jounieh 1982, pp. 219-228).

each hypostasis of the Trinity is "complete" (*kāmil*). Michael simply quotes Mark's statement, and, without pausing to ask what Mark might have intended by *kāmil*, asserted — unfairly, I believe — that his teaching was tantamount to tritheism.

Later, Michael makes the following charge:[30]

واعتقد أنّ كلمة الله الأزليّة **مولودة في أزليّتها من الآب ومن روح القدس.**
ويصرّح ويقول: **وكما ليس للآب ابتداء، كذلك روح القدس لم يزل منبثقٌ منه بغير ابتداء، والابن هو أيضًا لم يزل مولودٌ** منهما **بغير ابتداء.**

[H]e believed that the eternal Word of God *is begotten in eternity of the Father and of the Holy Spirit*. And he states [this] openly and says: *"As the Father has no beginning, likewise the Holy Spirit eternally proceeds from Him without beginning, and the Son also is eternally begotten from* them *without beginning."*

Here Michael is reacting to formulations such as the following, found in the first chapter of *MD(8)*:[31]

والابن المسيح **مولود من الآب ومن روح القدس**، كما هابيل مولود من آدم ومن حوى.

And the Son, Christ, is *begotten of the Father and of the Holy Spirit*, as Abel was born of Adam and Eve.

One would like to believe that Mark knew to distinguish between the Son's being *eternally* begotten of the Father and his becoming incarnate *in time* by the Holy Spirit of the Virgin Mary — but left his expression "unpacked" for the sake of the Father/Son/Spirit: Adam/Abel/Eve analogy. A few lines later, however, it appears that Mark allowed himself to be carried away by the analogy:[32]

ثمّ من آدم ومن حوى أتا هابيل بالولادة منهما، [لِـ]يُثبت لنا صورة الابن الّذي **لم يزل مولودٌ منه ومن روح القدس**، أزليٌّ لم يزل معهما.

---

[30] Evetts, *Tārīḫ*, p. 21.

[31] *Vatican Arabic 97*, f. 13[r] (also *Vatican Sbath 15*, f. 124[r], and #57 in Zanetti's provisional edition).

[32] *Vatican Arabic 97*, f. 13[v] (also *Vatican Sbath 15*, f. 124[r], and #65 in Zanetti's provisional edition).

Next, Abel came from Adam and from Eve by birth from the two of them, [in order to] confirm for us the image of the Son who is *eternally begotten of Him and of the Holy Spirit*, from all eternity with the two of them.

Michael rightly identifies this as a dangerous way of speaking, as if the Holy Spirit were the Father's female consort! He then attempts to nail down Mark's heresy by quoting a sentence from the same section of *MD(8)*: "As the Father has no beginning, likewise the Holy Spirit eternally proceeds from Him without beginning, and the Son also is eternally begotten *from them* without beginning." However, in the copies in our possession we do not find "from them" (*minhumā*), but rather the entirely orthodox "from Him" (*minhu*):[33] that is, the Son is eternally begotten from the Father without beginning. It may be that Michael found *minhumā* in the copy of *MD(8)* that he was using.

For now I will allow these examples to stand in for a detailed analysis — to be presented after Fr. Zanetti has published his edition of *MD(8)* — of Michael's charges of heresy (as preserved in *The History of the Churches and Monasteries*) and the teaching of *MD(8)*. In any event, there should be little doubt that the eight-chaptered book "of the Master and the Disciple" preserved in (at least) two Egyptian and two Vatican manuscripts is indeed the work of Mark ibn al-Qunbar.

Luther Seminary
St. Paul, Minnesota 55108
USA

Mark N. Swanson

[33] *Vatican Arabic 97*, f. 13^{v} (also *Vatican Sbath 15*, f. 124^{r}, and #66 (final note) in Zanetti's provisional edition).

Aethiopica

Osvaldo Raineri, *Gli atti etiopici del martire egiziano Giorgio il Nuovo († 978)*, (= ST 392), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1999, pp. XLVII + 140 + 2 tav.

Infatigable éditeur de textes qu'il découvre au gré de son travail de catalogage, Don Osvaldo Raineri nous propose dans ce volume, à partir de quatre manuscrits, la version éthiopienne du martyre de Ǧirǧis al-Muzāḥim. Basée sur le ms. C (= EMML V, n° 1827), complet, l'édition tient compte des mss BAV *Comboniano H 2*, *Vaticano Etiopico 316* et BNF *d'Abbadie 179*.

L'ouvrage s'ouvre par une introduction qui brosse la figure de Georges le Nouveau dans l'hagiographie éthiopienne, les *Atti* et la tradition indirecte qui concerne avant tout l'apparition de la Vierge sous forme de colombe, ainsi que dans l'hagiographie copte, avec un extrait d'une brochure en arabe consacrée au Saint et le texte de la notice non publiée que le P. W. Abullif avait préparée pour la *Bibliotheca Sanctorum Orientalium* (pp. XXI-XXIII); l'A. a également consulté le ms. Musée Copte ar. 712 auquel renvoie la GCAL II, p. 474. Suit une analyse de la valeur historique et géographique des *Atti*, mais il faut espérer qu'une recension arabe complète vienne à paraître pour en tirer tous les fruits, car l'onomastique sort passablement défigurée dans l'éthiopien. Vient ensuite un excursus donnant la description des manuscrits utilisés (XXIX-XXXVII). La traduction annotée est mise en regard de l'édition critique de l'éthiopien (pp. 1-129). Deux planches, dont une miniature avec Georges et sa colombe, ainsi que les index terminent ce livre de belle facture.

L'étude de la tradition éthiopienne, on ne le répétera jamais assez, est essentielle à la compréhension de la tradition copte et nous en avons ici une nouvelle confirmation. Si la *Bibliotheca Sanctorum* VI, 545, pouvait écrire que Georges fêté avec sa femme Basiela le 13 juin ne doit pas être confondu avec le martyre Georges fêté le même jour, les *Atti* éthiopiens viennent nous prouver définitivement le contraire. Ils nous donnent même la date exacte du martyre: jeudi 19 *bawūnah/sane* de l'an 694 des Martyrs de Dioclétien, 13 juin 978 (cf. C 122R et 138R; on vérifiera le jour grâce au calendrier perpétuel donné dans V. Grumel, *La chronologie*, Paris 1958, p. 316). La notice du DHGE XX (1984) 580, qui reprend celle de la *BS*, n'a donc plus de valeur.

Les *Atti* sont manifestement traduits de l'arabe (cf. p. XI, ainsi que p. 113, n. 1, pour *ṭūbah*, du copte ⲧⲱⲃⲉ, cf. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain 1983, pp. 210-211). La première rédaction a dû être contemporaine du martyre, mais on ne suivra pas forcément l'A. quand il en

tire argument pour la langue originale, du fait qu'alors «non si componeva più in lingua copta» (p. X): le martyre de Jean de Phanidjôit est encore rédigé en copte, bien que de piètre qualité, au début du XIIIème siècle (sur ce personnage, voir maintenant l'article de U. Zanetti dans DHGE XXVIII [1998], col. 441-442). Contrairement à notre Georges, le néo-martyr Jean n'est pas entré dans le synaxaire, mais tous deux ont en commun de briller par leur absence dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: faut-il songer à une autocensure de cette compilation?

En revanche, l'*Histoire des Patriarches* nous a conservé un long récit qui apporte un éclairage intéressant sur le cadre historique des *Atti*. Georges al-Muzāḥim est mort la même année que le patriarche Abraham, fameux pour le miracle du Muqaṭṭam, et le martyre se donne comme un récit de témoins directs (cf. ሰነ p. 108, l. 7, en C 137R, et 126 l. 1, en C 141R). La brochure arabe nous indique même le nom du biographe (cf. p. XX), mais les *Atti* sont composites (cf. l'intervention du diacre Mercure en C 127V, ou le va-et-vient des narrateurs en C 128V) et ils correspondent largement à ce que Th. Baumeister a appelé «den koptischen Konsens» (cf. *Martyr Invictus*, Münster 1972, pp. 145-148). On ne s'attardera donc pas longtemps sur l'historicité de certains clichés, comme l'impossibilité de détruire le corps du martyr.

C'est pourtant ce cliché-là qui nous renvoie, ainsi que l'a noté l'A. (p. 119, n. 1), à l'histoire d'al-Wāḍiḥ Ibn Raǧā', racontée tout au long dans la biographie que l'*Histoire des Patriarches* consacre à Philothée, le successeur d'Abraham (cf. *History of the Patriarchs of the Egyptian Church etc.*, ed. Atiya-'Abd al-Masīḥ-Burmester, II, Le Caire 1948, pp. 151-170, ١١٣–١٠١). Il s'agit également de la conversion d'un musulman au christianisme, mais la chronologie des faits se laisse mal déterminer dans ce récit qui est la source de tous les autres sur Ibn Raǧā' (cf. GCAL II, § 100, pp. 318-319; Abū al-Makārim n'ajoute rien de neuf, cf. R.-G. Coquin dans *Christianismes Orientaux*, Paris 1993, p. 77): ami de Sévère Ibn al-Muqaffa', al-Wāḍiḥ finit ses jours sous le calife al-Ḥākim qui ne l'avait pas condamné à la peine capitale comme renégat, mais c'est sous al-Mu'izz qu'il se serait converti après avoir vu comment le corps d'un martyr chrétien était resté intact dans les flammes. Sa conversion se situerait donc entre 969 et 975, règne effectif d'al-Mu'izz en Égypte, et il faudrait placer sa mort entre 996, avènement d'al-Ḥākim, et 1003, mort de Philothée. Quoi qu'il en soit de la date exacte, nous sommes confrontés à deux récits parallèles du temps des premier califes fatimides en Égypte, l'un qui illustre la clémence du pouvoir califal, l'autre qui dénonce la détermination sanguinaire de la populace à l'encontre d'un renégat. Les *Atti* nous offrent d'ailleurs le texte d'un message de l'autorité provinciale qui cherche en vain à contenir la vindicte populaire, rappelant la mésaventure de deux renégats dont la grâce avait été achetée auprès du calife, mais qui furent tués peu après, et l'on employa sans succès deux jours à brûler leurs cadavres (cf. C 133V). C'est une fois de plus le même thème qui revient, lié de façon quasi obsessionnelle au culte des reliques.

Dans EI², 1 (1960) 846b, nous lisons qu'Al-ʿAzīz «refusa de poursuivre un Musulman qui s'était converti au christianisme»; l'information vient probablement de St. Lane-Poole, *A History of Egypt. In the Middle Ages*, Londres 1914², p. 119, qui s'exprime dans les mêmes termes, sans donner malheureusement aucune référence. S'agirait-il de l'affaire d'al-Wāḍiḥ Ibn Raǧāʾ située alors sous le second calife fatimide, non sans vraisemblance chronologique ? En tout cas, au delà des traits légendaires qui affectent les deux récits, le martyre de Georges al-Muzāḥim et l'histoire d'Ibn Raǧāʾ éclairent d'un jour particulier les rapports entre Coptes et Musulmans à cette époque-là (outre J. Tagher cité dans la bibliographie, on pourra voir Yaacov Lev, *State & Society in Fatimid Egypt*, Leiden 1991, — qui ignore Tagher —, spécialement pp. 185ss).

Les *Atti* nous offrent encore bien des renseignements précieux. Pour la géographie du Delta, ils enrichiront le recueil de Timm. En ce qui concerne la liturgie, nous pouvons relever l'attestation des «tre sorsi d'acqua» que les fidèles boivent après la communion (C 113v) et le baptême administré les jours de fête, de Saint Michel (C114v) ou de la Vierge (115v). Le premier baptême d'al-Muzāḥim est heureusement empêché, car il aurait été melchite (C 115R)! Le second, al-Muzāḥim se l'administre lui-même en se plongeant trois fois dans la cuve au nom de la Sainte Trinité (C 115v), mais après que son épouse lui a expliqué le rituel exact (C 116R), il reçoit un troisième baptême, validement conféré cette fois (C 116v). En parfaite correspondance, il subira trois types de martyre. Les *Atti* complètent aussi nos listes épiscopales coptes, avec un Zacharie de Damiette (C 115R) et un Macaire de Damīrah (C 122v). Relevons également, en C 133R, la vénalité manifeste des autorités. Si quelques moines apparaissent dans le récit, le seul monastère nommé est celui de Saint-Macaire à Scété: le repli copte, même s'il connaît une accalmie sous les Fatimides, semble déjà avancé dans le Delta.

Remercions vivement l'A. qui, bien qu'éthiopisant, a tenu à mettre au plus vite à la disposition des historiens de l'Égypte chrétienne ce beau document. Espérons que la tradition arabe bénéficiera à son tour, et dans un bref délai, d'autant d'attention.

Ph. Luisier, S.J.

Arabica

Antonella Ghersetti (a cura di), *Il Kitāb Arisṭāṭalis al-faylasūf fī l-firāsa* nella traduzione di Ḥunayn b. Isḥāq, (Quaderni di Studi Arabi. Studi e Testi, 4) Herder Editrice – Università Ca' Foscari di Venezia, Dipartimento di Scienze dell'antichità e del Vicino Oriente 1999, pp. XXXII + 128.

Il *Kitāb fi l-firāsa* è un trattato di fisiognomica cioè di quel ramo del sapere "che mira alla conoscenza dell'indole umana, tramite un processo inferenziale basato sulla sostanziale corrispondenza fra caratteri esteriori e inte-

riori" (p. VI). In pratica il trattato insegna a scoprire il carattere e l'indole interna dell'interlocutore, attraverso il suo modo di parlare, di camminare, di presentarsi e di gesticolare. Per esempio, "chi fa passi ampi e lenti" è un tipo deciso e costante, che riesce a portare a termine quanto intraprende (p. 72). "Chi invece fa passi ampi ravvicinati e rapidi", pur essendo intraprendente, non porta a termine le sue imprese (p. 72). Tavolta i segni che cogliamo nel prossimo e che ci fanno scoprire la sua indole, sono presi dalla zoologia. Infatti "di tutti gli animali, la pantera è la più simile alla donna". Questa donna che hai davanti "è meschina, scellerata, odiosa, proprio come una pantera", "Quell'uomo che ha un nasone è insensibile: un tale segno si ritrova infatti nei maiali" (pp. 66-67).

Questo breve trattato di fisiognomica, attribuito ad Aristotele, (testo greco in R. Förster, *Scriptores physiognomici graeci et latini*, Lipsiae 1893) tradotto dal greco in arabo dal famoso medico bagdadino Ḥunayn Ibn Isḥāq, è qui edito nella redazione araba, seguita da versione italiana. Una chiara introduzione spiega cosa sia *firāsa* e come abbia interessato i Greci e, mediatamente, gli Arabi, quale sia la struttura dell'operetta, chi sia Ḥunayn e quale il suo metodo di traduzione, oltre alle chiose personali che si inseriscono nella redazione araba, sempre preannunciate dalla formula: "Ḥunayn dice:". Si descrive poi il ms. Topkapï Sarayï Ahmat III 3207, che contiene ai fogli 1-32 la traduzione araba vocalizzata di Ḥunayn, riprodotta qui, con qualche correzione, alle pp. 1-50. La traduzione italiana (pp. 51-74) è accurata e leggibile. Le sobrie note filologiche, con rinvio all'originale greco, riguardano direttamente il testo arabo, piuttosto che la versione italiana.

Un buon lavoro dunque che tiene conto di quanti si sono già occupati di fisiognomica e di Ḥunayn. Mi resta tuttavia un dubbio. Come mai Ḥunayn, cristiano della Chiesa Assira d'Oriente, apre con la basmala musulmana "nel mome di Dio clemente e misericordioso. In lui sia la mia riuscita" (p. 3) e chiude con l'eulogismo che invoca su Muḥammmad e sui suoi la benedizione di Allāh? (p. 50). Proprio Ḥunayn, gettato in prigione dal califfo Ma'mūn che gli chiede un veleno per uccidere un nemico e risponde che la sua qualità di medico e di cristiano gli vietano di obbedire a simile comando! (Rachid Ḥaddad, "Ḥunayn Ibn Isḥāq apologiste chrétien", *Arabica* 21, 1974, 292-302). Preferisco pensare che il copista musulmano, non il traduttore cristiano, abbia iniziato e chiuso alla maniera islamica; lo stesso copista cui Grignaschi attribuisce delle libertà (per es. l'omissione dei paragrafi 25 e 33 del testo originale greco). Credo fosse opportuno affrontare anche questa difficoltà, tanto più avendo risposto con saggezza e competenza agli altri interrogativi.

V. Poggi, S.J.

Armeniaca

Boghos Levon Zekiyan, *The Armenian Way to Modernity.* Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality. An Inquiry into the Impact of the Modern World on Armenian Society from the Renaissance through Enlightenment up to the Genocidal Catastrophe of 1915 (= Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degi Studi Ca' Foscari di Venezia, 49) Supernova Editrice 1997, pp. 112.

È un saggio di filosofia della storia che tiene presenti Braudel e Toynbee, Lyotard e Habermas e rivela nell'Autore la capacità e l'abitudine a riflettere anche su ciò che è spontaneo e radicato nel cuore del proprio popolo e lo contraddistingue lungo la sua storia. La prima domanda che l'A. si pone è cosa sia la modernità. Non serve che circoli l'opinione che un popolo dell'Oriente come l'Armeno non aspira alla modernità. Ciascuno ha il diritto e il dovere di porsi problemi esistenziali cercando risolverli secondo la metodologia più onesta e più vera. E l'A. accetta la sfida, rispondendo chiaramente alla prima domanda: modernità è la nuova visione cosmica e il nuovo ordine sociale sorti dal Rinascimento (p. 14). Partendo da tale definizione, ulteriori domande conseguono: come si svolge per il popolo Armeno il processo di modernizzazione, e quale posto vi prendono l'illuminismo e la secolarizzazione? Si capisce che si deve considerare l'importanza della diaspora per questo popolo, spesso in esilio. Allora si individueranno le varie fasi della storia armena a partire dal Rinascimento, per cogliere in ciascuna l'eventuale istanza moderna.

La prima fase o periodo di gestazione va dal secondo decennio del secolo XVI agli anni venti del secolo successivo, cioè dal primo nascere della stampa armena fino a quando Mosè IV Tat'ewat'si prende possesso del trono patriarcale di Ecmiadzin.

La seconda fase è il fiorire del capitalismo armeno che si verifica dagli anni trenta del secolo XVII fino al 1700, quando il patriarca del millet armeno ha maggior numero di soggetti che non il Catholicos di Ecmiadzin.

L'anno 1700 inizia la terza fase o periodo di rinascita (Veratznund) lo stesso anno in cui nasce l'Ordine mechitarista. È la fase più lunga perché dura quasi un secolo e mezzo cioè fino all'anno 1840.

Dagli anni 40 del secolo XIX comincia la quarta fase o della secolarizzazione, detta anche di risveglio (Zart'onk') perdurante fino al 1915.

Ognuna di queste fasi è presa in attenta considerazione. L'A. conosce sia il classico *Les Arméniens et l'imprimerie*, Constantinople 1920, sia i recenti Nersessian 1981 e Kevorkian 1986 sugli incunaboli armeni. Constata che i pianificatori e amministratori delle prime edizioni armene a stampa sono essi stessi armeni; che i destinatari delle edizioni sono commercianti e ne individua i generi letterari preferiti. Quanto alla seconda fase o del capitalismo armeno cita il diario di Yovhannes Joughayetsi, commerciante armeno in

Persia India e Tibet negli anni 1682-1693. Pochi decenni dopo la famiglia Sherhimanian, stabilitasi a Venezia dalla Persia, è una delle più ricche di Europa. Il mappamondo armeno, stampato ad Amsterdam nel 1695 e riprodotto in copertina, porta la didascalia armena: "a utilità dei commecianti specialmente armeni". Per la rinascita o terza fase l'A. trova emblematico Mechitar di Sebaste e il suo *Haykaazean* o Tesoro della lingua armena. Ricorda la nascita del teatro armeno e finalmente a partire dal 1770 l'apparire della tendenza illuministica. Ancor prima è nata la "Questione armena" o aspirazione alla libertà, benché si concreti poi negli scritti di Emin e di Baghramian pubblicati gli anni 1772-1773.

La fase di secolarizzazione inizia con il diffondersi tra gli Armeni di scuole, stampa periodica, del cambio sociale, delle logge massoniche, dell'emancipazione della donna. Altri aspetti secolaristi sarebbero le dispute fra hasuniani e antihasuniani, il romanticismo nella letteratura e l'irredentismo politico. Alcuni di questi elementi provocherebbero la reazione del panturanismo dei Giovani Turchi che sbocca nel genocidio.

Nelle conclusioni l'A. asserisce che l'illuminismo armeno non si identifica con il deismo e l'anticlericalismo. Gli Armeni si modernizzano ma a modo loro senza rinnegare la loro identità. Sono veloci nel recepire le novità, come mostra l'immediata traduzione in armeno del *Manifesto* di Marinetti, ma senza contraddire la loro tradizione. Questa fedeltà si verifica anche nei grandi della diaspora armena, per es. in Calouste Gulbenkian, William Saroyan, Petros Tigranian e Charles Aznavour.

Ciò non toglie che la modernizzazione sia spesso collegata a tragico destino. Gli Armeni ne hanno fatto l'esperienza nella grande catastrofe del loro genocidio. Per fortuna la lotta per la sopravvivenza continua.

Siamo grati all'A. per questo saggio chiaro e profondo, che sollecita rispetto e meditazione.

V. Poggi, S.J.

Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher. Erster Teil: Allgemeines; Zweiter Teil: Die "Kurze Sammlung" ("Sententiae Syriacae"), herausgegeben, übersetzt und erläutert von Hubert Kaufhold (Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, Bd. 21), Löwenklau-Gesellschaft e.V.: Frankfurt a.M. 1997, S. XVI + 224.

Dopo l'importante contributo alla sezione caucasica della *Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts* [cf. OCP 59 (1993), 254 s.], l'A. presenta i primi frutti di uno studio più che ventennale sulle versioni armene di testi giuridici di tradizione bizantina. Delle codificazioni giuridiche propriamente armene disponiamo di edizioni critiche più o meno aggiornate [cf. *Bibliographie*, cit.; Thomson, *Bibliography*, 170 ss.; 199; 267s.]. La filologia ha invece trascurato i testi di tradizione bizantina, il cui studio richiede

un'adeguata *institutio* nelle aree linguistiche dell'Oriente cristiano. Ma se la distinzione fra i testi giuridici più propriamente 'armeni' e le versioni armene di testi di tradizione bizantina può forse avere una qualche utilità sul piano filologico, risulta però dannosa per la storia giuridica e culturale. Infatti i testi giuridici armeni sono raccolti in codici miscellanei, contenenti spesso entrambi i 'gruppi'.

La prima parte del volume (3-72) è un'introduzione generale ai testi: 1) Libro siro-romano; 2) '*Sententiae Syriacae*'; 3) *Nomos Mosaikos*; 4) *Ecloga* di Leone III e Costantino V (726); 5) Appendici all'*Ecloga*; 6) *Nomos stratiotikos*. I primi due testi sembrano essere stati tradotti direttamente dal siriaco. L'a. delinea brevemente lo stato della ricerca (4-20), presenta una schedatura di 75 mss., individuati dall'autore in base ai cataloghi e successivamente studiati (salvo poche eccezioni) autopticamente o su supporto fotografico. I mss. sono poi suddivisi in gruppi (45-71), che sembrerebbero risalire ad almeno due subarchetipi.

La seconda parte (75-223) è l'edizione del nr. 2 dei testi, intitolato *hamaṙōd žołovumn ōrinac's verstin* 'Novella raccolta abbreviata di leggi', che già nel 1976 l'a. aveva identificato con le c.d. *Sententiae Syriacae*, il cui testo greco è perduto, mentre la versione siriaca è nota agli studiosi solo dal 1968 [90 (1976), cc. 591-614; ed. di riferimento W. Selb, Wien 1990]. Il testo sembra risalire al III secolo, e in ogni caso è precedente al Libro siro-romano; la diffusione dell'opera risulta limitata solo agli siro-occidentali e armeni. La versione armena rivela una lingua classica ma ben poco letteraria, spesso incerta nella resa del siriaco. Sulla base di elementi 'volkssprachlich', alcuni hanno identificato la lingua come medio-armena; più cauto, l'a. avverte che questi elementi possono però dipendere dalla tradizione manoscritta (84).

Dopo una ricca introduzione filologica (78-102), seguono il testo critico con versione tedesca a fronte (104-79). Il testo vero e proprio è preceduto dall'edizione di due indici dei capitoli: il primo dal Ms. 1183 di Gerusalemme (104-119), il secondo dal Ms. veneziano Kurdian 87 (120-31). Il breve commento (180-94) è di carattere linguistico; per le questioni giuridiche si rimanda all'ed. di Selb del testo siriaco. Conclude il volume un glossario armeno-siriaco-tedesco (195-223). Non vi sono indici; la bibliografia si limita alle abbreviazioni delle opere maggiormente citate (xiii-xv).

G. Traina

Balcanica

Evropa i Srbi, međunarodni naučni skup 13-15 decembra 1995 / odgovorni urednik Slavenko Terzić [= Istorijski institut SANU. Zbornik radova 13], Beograd 1996, pp. 688, 11 c. geogr. pieg.

Il volume raccoglie i contributi presentati al convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia dell'Accademia serba delle scienze, tenutosi a

Belgrado dal 13 al 15 dicembre del 1995 sulle relazioni tra Serbia ed Europa nella storia. I materiali del convegno, peraltro numerosi e ispirati a diverse scuole di pensiero, sono disposti in cinque sezioni, organizzate essenzialmente in ordine cronologico. La prima assolve una funzione introduttiva, raccogliendo cinque contributi incentrati su argomenti chiave appartenenti a vari periodi, nell'intento di preannunziare e illustrare in un campione significativo le varie prospettive di ricerca emerse nel corso del convegno. Vi trova perciò spazio il problema dell'incontro della civiltà serba e di quelle europee (M. Ekmečić, J. Kalić), la discussione dei parametri in base ai quali quest'ultima possa considerarsi uniforme (M. Marković), il ruolo della Serbia nell'Europa medievale e nell'Europa dei risorgimenti nazionali (V. Stojančević, Z. Konstantinović). La seconda sezione è imperniata sulla specifica analisi della storia dei rapporti tra Europa e Serbia nel medioevo, da diversi angoli visuali: dalla storia della filosofia a quella del diritto, dalle cronache di viaggi alle rappresentazioni storiografiche da queste scaturite. La terza sezione abbraccia lavori dedicati al periodo XIX — inizi del XX secolo, concedendo largo spazio alle problematiche economiche, dimostratesi sature di conseguenze nel nostro secolo, mentre la quarta sezione concentra gli interventi relativi agli eventi svoltisi dalla Grande Guerra all'attualità della prima parte degli anni Novanta. Nella quinta sezione sono raggruppati i lavori volti a illustrare gli eventi contemporanei, a coronamento dell'analisi dei loro presupposti e con occhio rivolto alle prospettive future. È la sezione che ospita il confronto più diretto tra rappresentanti di indirizzi storiografici diversi e chiude in maniera ciclica il volume riportando l'attenzione sugli elementi evidenziati nella relazione introduttiva dell'accademico prof. S. Terzić e annunciati nella prima sezione.

Nel complesso, prevale il riconoscimento della civiltà serba come parte integrante di quella europea, pur con differenze interpretative nello spiegarne l'allontanamento. Molti interventi concordano nell'indicare come causa principale, benché spesso misconosciuta nella storiografia, le conseguenze della conquista turca. Questa avrebbe violentemente interrotto l'ascesa della cultura serba medievale che era in totale sintonia con le contemporanee culture fiorenti in altre regioni d'Europa. Il processo di diaspora, sia in senso materiale che spirituale, subito da quel momento dai Serbi, li avrebbe resi, da un lato, incapaci di ricostituirsi in un'entità statuale ma dall'altro sempre più coscienti della loro identità collettiva (Terzić). Su quest'ultimo elemento si soffermano diversi studiosi, alcuni cercando di chiarire il processo attraverso cui il concetto di identità nazionale è stato caricato di una valenza negativa fino a trasformarlo nel protervo nazionalismo oggi messo in conto ai Serbi, e nella equivoca propaganda sorta intorno all'idea di "Grande Serbia" (Košutić). Viene espressa inoltre la preoccupazione per il fatto che il misconoscimento dell'armonico sviluppo dell'elemento serbo all'interno della cornice europea, d'altronde evidente in vari settori, comporterebbe delle pericolose conseguenze per la società moderna, alimentando in Europa una visio-

ne distortamente nazionalista del popolo serbo e accrescendo in quest'ultimo il senso di accerchiamento politico e culturale che il prolungato embargo economico e gli svolgimenti della guerra in Bosnia hanno negli ultimi anni accentuato.

Da molti interventi emerge l'aspetto doppio dell'interazione dell'Europa nella storia serba: viene riconosciuto che essa ha per molti versi favorito ed aiutato — ideologicamente e praticamente — l'emancipazione dal dominio ottomano ma contemporaneamente ha impedito in vari modi un armonico rinascimento delle strutture politiche e sociali che avrebbero permesso alla Serbia di rientrare nel gioco europeo. Particolare attenzione viene riservata da vari studiosi alla genesi di equivoche etichette che hanno giocato e giocano un ruolo determinante nell'opinione pubblica attraverso i mezzi di comunicazione di massa non propriamente oggettivi e le frequenti deroghe al diritto internazionale. Tali, ad esempio, la questione di una sorta di sviluppo dualistico dell'Europa, oppure l'attribuzione ai Serbi di velleità nazionalistiche convergenti nella creazione di una Grande Serbia. Lj. Trgovčević cerca di mostrare come la prospettiva "dualistica" fosse già rifiutata dall'intelligencija serba del XIX sec. che, seppur divisa tra ideali panslavistici e modelli occidentali, sarebbe stata molto critica verso l'importazione di modelli stranieri, insistendo invece sullo sviluppo dei propri. Una distorta valutazione della consapevolezza di sé, che fu sempre presente tanto negli intellettuali quanto nei politici e nella gente comune attraverso tutto il Risorgimento serbo, ha portato certa storiografia a valutarla come nazionalismo proteso a sottomettere i vicini. Essa avrebbe tratto origine dall'ambiguo atteggiamento delle potenze europee, e dai contemporanei rapporti con la Russia. La formazione di un forte stato serbo avrebbe loro fatto paventare la polarizzazione della regione verso l'area ortodossa, con pericolose implicazioni panslaviste, ritenute foriere di interventi della Russia. Per esorcizzare tale eventualità sarebbe stato creato il mito propagandistico della Grande Serbia, puntualmente rispolverato in Europa ogni qual volta un rafforzamento del potere statuale dei Serbi minacciava di sottrarre la "polveriera balcanica" alla necessità di intervento dell'Occidente (Terzić, Starkov).

Di segno del tutto opposto la visione propugnata invece dagli storiografi tedeschi. I. Geis ribadisce l'esistenza di due poli in Europa, rispettivamente cattolico-occidentale e ortodosso-orientale, il cui discrimine sarebbe passato proprio attraverso la Jugoslavia creando una tensione a lungo covata e infine esplosa in tutta la sua violenza. Questa visione conduce lo storico ad affermazioni abbastanza radicali quali quella secondo cui la limitata autonomia concessa ai Croati nella prima Jugoslavia avrebbe portato alla formazione dello stato ustaša o al fatto che, nella seconda Jugoslavia, i Serbi avrebbero utilizzato la guerra fredda per mostrarsi agli occhi del mondo come antesignani dei paesi non allineati e costringere le altre etnie confederate a subire la "serbizzazione". Nella stessa prospettiva si muove anche Th. Bremer per il quale la posizione della chiesa ortodossa serba risulterebbe del tutto anacro-

nistica in una società passata attraverso una massiccia secolarizzazione e quindi impossibilitata a tornare alle forme di culto e pietà da essa propugnate.

Non mancano i tentativi di sintesi tra le posizioni della storiografia serba e di quella occidentale: M. Dogo, ad esempio, individua e discute le tre componenti fondamentali dell'identità etnica serba (ossia l'attacamento alla libertà, alla lingua e alla democrazia patriarcale) in rapporto alla percezione che ne hanno avuto gli osservatori occidentali e che progressivamente hanno esteso a tutta la Jugoslavia, ponendo al centro il problema della difficoltà di comunicazione tra Serbia ed Europa. La responsabilità di questa risalirebbe ad una incapacità dei Serbi di trasmettere all'esterno in maniera chiara le difficoltà interne, sì da arrivare ad esplosioni incomprensibili di violenze in concomitanza di singoli episodi di cui non si comprendono né le origini né il contesto. Secondo altri studiosi, invece, questo difetto di comunicazione risalirebbe o agli arbitri dei mezzi di comunicazione che, anziché testimoniare i fatti vi avrebbero invece partecipato adoperandosi per mostrarne solo alcuni aspetti (Burns), o, peggio, agli arbitri commessi da alcuni stati europei e dagli Stati Uniti in dispregio del diritto internazionale (P. Haritos).

Non potendo entrare nel merito di ciascun intervento, ci limitiamo a sottolineare che, pur nel variegato panorama di opinioni, il volume cerca di mantenere un equilibrio e una lucidità di analisi che possano preludere ad un approfondimento del dialogo. Non si può però sottacere lo spirito di sfiducia che traspare da alcuni interventi e il senso di frustrazione derivante dall'accerchiamento politico-culturale, lamentato dagli studiosi serbi, che si concretizza in una lettura dei fatti rigidamente dualistica: da una parte il torto dall'altra la ragione. L'invito generale a tutti i possibili interlocutori a tener conto di questi elementi è uno dei risultati più concreti perseguiti dal convegno e dal volume: una richiesta di mutua comprensione e collaborazione fra appartenenti a due entità in questa fase storica come contrapposte in un divario che purtroppo, a soli cinque anni di distanza, risulta già tragicamente disatteso dai fatti del 1999.

B. Lomagistro

Γιασμίνα Μωυσείδου, *Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10ο αιώνα,* (Ιστορικές Μονογραφίες 15), Αθήνα 1995, σ. 438.

La presente monografia studia i rapporti dell'impero bizantino con i popoli limitrofi, cioè quelli che attualmente si chiamano rapporti internazionali. Questi rapporti, finora studiati soprattutto sotto l'ottica dell'ecumenismo politico bizantino, sono stati oggetto di lavori eccellenti di O. Meyer, G. Ostrogorsky, F. Dölger, A. Grabar, O. Obolensky. Lo studio della Moyseidou si limita al decimo secolo. La scelta dei popoli esaminati si basa sui seguenti parametri: popoli stabiliti in territori che avrebbero potuto, anche solo ideologicamente, essere rivendicati dell'ecumene bizantina del decimo

secolo; popoli limitrofi all'impero, raggiungibili dalla sua sfera d'influenza. È stato preferito lo studio dei popoli al Nord dell'impero, a Sud del fiume Don e al Nord del Caucaso; Bulgari, Peceneghi, Russi, Ungheresi, Chazari, Serbi e Croati. Ognuno di questi popoli è studiato di preferenza nelle relazioni con Bisanzio durante il decimo secolo, senza trascurare i secoli precedenti. L'autrice studia i conflitti, i trattati di pace, le missioni diplomatiche ed il loro significato politico, tra l'impero e quei popoli. Particolare attenzione presta al titolo che i vari sovrani stranieri ricevono nei documenti bizantini ufficiali, cioè di "fratello" o "figlio spirituale" o "amico", poiché tale titolo è indicativo dei loro rapporti con l'impero. Tenta, inoltre, di analizzare come l'impero bizantino comprenda e affronti la popolazione in questione e, dove sia possibile anche il contrario; cioè come quei popoli e i loro sovrani considerino l'impero e la sua politica. Le fonti usate dall'Autrice in questo tipo di ricerca sono varie: documenti ufficiali della cancelleria imperiale, documenti patriarcali, fonti narrative, storiografiche ed agiografiche, dove le opere di Costantino Porfirogeneto *De Caerimoniis aulae byzantinae* e *De Administrando Imperio* sono fonti privilegiate. Lo svolgimento dei sette capitoli di questo volume è unitario. Ogni capitolo inizia con il commento della *inscriptio* contenuta nel catalogo del *De Caerimoniis* rispetto al popolo esaminato. Nel caso dei Bulgari, e.g. parallelamente al catalogo viene esaminato anche il protocollo presente nel testo dell'accoglienza dell'ambasciatore bulgaro alla corte bizantina. Quindi, in ogni capitolo vengono esaminate le testimonianze dei documenti pubblici, sia politici che ecclesiastici, soprattutto imperiali e patriarcali, lettere ai vari sovrani, con attenzione costante al quadro storico dei documenti. Particolare attenzione è riservata alla corrispondenza e ai documenti ufficiali, abbastanza rari, inviati dai sovrani stranieri all'imperatore bizantino. L'ordine che l'autrice segue nell'esaminare le fonti sopra elencate dipende dalla loro importanza politica e storica, mentre i documenti agiografici servono soprattutto a ulteriore conferma dei fatti storici. L'ordine dei popoli esaminati segue la piramide gerarchica del mondo medievale bizantino; hanno la precedenza i "parenti più stretti" dell'imperatore, seguono i sovrani "indipendenti", e infine vengono esaminati quelli considerati servi o "schiavi". Così nel caso dei Bulgari, viene esaminato il titolo di "figlio spirituale" dell'imperatore bizantino, applicato a Simeone di Bulgaria, mentre nel caso dei Russi viene analizzato il passaggio dalla condizione di indipendenza a quella della "parentela spirituale" inaugurata dopo la cristianizzazione. Simile è anche il caso degli Ungheresi, Peceneghi e Chazari, mentre l'ultimo gradino o degli "schiavi" viene considerato in rapporto con i Serbi e Croati. Il mondo che circonda Bisanzio, funziona sulla base dei trattati politici che regolano la realtà politica e gli equilibri internazionali. Non esistono istituzioni politiche con valore legale che possano regolare i rapporti internazionali. L'impero è sicuramente il vertice di una piramide gerarchica, la più organizzata e antica forma statale, ma non esercita alcuna forma di dominio su gli altri stati. Il fatto che l'impero usa intervenire negli affari

interni di questi stati stranieri, soprattutto per quanto riguarda la successione dinastica, è secondo l'autrice collegato al desiderio di essere l'ago della bilancia e di influenzare indirettamente l'equilibrio politico internazionale, tramite le provate capacità della diplomazia, ma anche attraverso la religione comune, tramite la fondazione di chiese nazionali sotto la giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli e l'organizzazione ecclesiastica.

È evidente nell'opera la difficoltà incontrata dalla Moyseidou nell'analizzare e delineare i profili delicatissimi dei rapporti internazionali bizantini: eppure è doveroso riconoscere alla prospettiva di questo libro il senso di una ragionevole completezza. Il valore scientifico dell'opera è impreziosito di note critiche, di esauriente bibliografia, e da un indice analitico dei nomi e toponimi.

K. Douramani

Francis J. Thomson, "The Slavonic Translations of the Old Testament", in: *Interpretation of the Bible*, Sheffield Academic Press 1998, pp. 605-920.

Die slovenische Akademie der Wissenschaften veranstaltete in Zusammenarbeit mit den Universitäten Ljubljana (Theologische Fakultät) und Maribor ein Symposium über die verschiedenen Bibelübersetzungen und damit konvergierende Fragen (17.-20. September 1996). Die Akten dieses äußerst interessanten Unternehmens liegen nun in einer vorbildlichen, fast 2000 Seiten umfassenden Ausgabe vor. Der mit Abstand an Länge und Gründlichkeit herausragendste Beitrag (allein das Verzeichnis der benützten Literatur umfaßt schon 36 Seiten) stammt von dem schottischen, in Belgien lebenden slavistischen Philologen Francis J. Thomson. Er zeichnet nicht nur das tragische Schicksal der russischen Biblisten nach, die in der ersten Jahrhunderthälfte in den gnadenlosen Mühlen des Bolschewismus zerrieben wurden, sondern geht im Detail den einzelnen Bibelübersetzungen in kirchenslavischer Sprache nach, dann den verschiedenen Druckausgaben (seit Ende des 15. Jahrhunderts) und gibt darüberhinaus noch eine kritische, minutiös dokumentierte Wertung der Texttreu der alttestamentlichen Bücher (im Vergleich mit der Septuaginta).

G. Podskalsky, S.J.

Byzantina

Jonathan Harris, *Greek Émigrés in the West 1400-1520,* Camberley Surrey 1995, pp. 272.

L'emigrazione di eminenti figure del mondo bizantino, politiche o letterarie costrette a trasferirsi in Occidente nel XV secolo è conosciuta attraverso i cronografi bizantini; così abbiamo notizie di Bessarione, di Isidoro di

Kiev e dell'ultimo despota di Morea, Tommaso Paleologo, rifugiati a Roma. Anche le lettere e memorie di letterati italiani, come Vespasiano da Bisticci e Francesco Filelfo forniscono notizie di Bizantini arrivati in Italia, come Giovanni Arghiropulos e Andronico Callistos, portando con sé testi classici greci e la capacità di interpretarli. Anche un gran numero di studiosi contemporanei si è occupato del movimento migratorio greco verso i paesi dell'Europa occidentale.

Il limite di questi lavori sta però nel fatto che per lo più si sono occupati di notevoli personalità, sia politiche ed ecclesiastiche, le quali scelsero come paese di rifugio l'Italia. Diverso è il caso di Howard Gray, "Greek visitors to England in 1455-6", *Anniversary Essays in Medieval History by Students of Charles Homer Haskins* (Boston 1929). Gray, trattò l'argomento basandosi su ricerche fatte su fonti particolari: le pubblicazioni dell'Archivio del tesoro inglese per gli anni 1455-56 prese dal pubblico registro di Londra. Lo studioso scoprì i nomi di quattro individui di origine greca che avevano ricevuto doni dall'Erario inglese. La scoperta di Gray fu di grande significato per lo studio degli emigrati greci nel XV secolo; la sua ricerca, confrontò le fonti letterarie con quelle dell'archivio e aprì la strada a un nuovo tipo di investigazione. L'orizzonte degli emigrati greci si allargò; cessando di occuparsi esclusivamente di personalità eminenti o di membri della famiglia imperiale bizantina, si evidenziò il fatto che la loro emigrazione non riguardava solamente l'Italia.

Anche l'approccio metodologico dell'autore si basa sul lavoro di Gray; le sue minuziose ricerche riguardano diversi archivi di Stato, a cominciare da quello di Venezia, fino all'archivio Segreto Vaticano. Harris, consapevole del fatto che molto esiste al di fuori dell'Italia, ha continuato la sua indagine in Europa, negli archivi e nelle biblioteche francesi come Bibliothèque Nationale, Archives Nationales di Parigi, Archives Départementales du Nord e de la Seine-maritime, che gli hanno fornito informazioni preziose per il suo studio. L'ufficio del Pubblico registro di Londra dopo accurate analisi rivelò molto più di quello che riuscì a trovare Gray, così anche il British Museum e la Guidhall Library come diversi uffici del registro locali. Non è intenzione dell'autore fare uno studio prosopografico di emigrati greci, e neanche presentare una storia generale della emigrazione greca in Occidente nel XV secolo. Il suo studio si concentra piuttosto su 3 aree specifiche: In primo luogo sulla semplice questione del perché questi esuli scelsero di andare in Occidente; secondariamente il problema della loro sussistenza, risolto dagli emigrati nei paesi di adozione esercitando con successo diverse attività, ed infine in terzo luogo il genere delle attività esercitate. Quest'ultima questione ha evidenziato chiaramente che gli emigrati bizantini hanno dato il loro contribuito non solamente nel campo delle Lettere, ma anche in quello economico, tecnologico, e scientifico. L'acribia della ricerca di Harris ha fatto sì che siamo informati dell'esistenza di individui finora sconosciuti come Nicolas Palopanos, Giorgio Palelologo Dishypatos, ed i fratelli Effoma-

tos. Siamo informati di personaggi che esercitarono con successo la loro attività di medico, commerciante, costruttore navale, artigiano orafo. È ovvio che per quanto riguarda i summenzionati casi, medicina o costruzione di navi o arte orafa, l'apporto degli esperti bizantini all'Occidente non potrà mai essere dettagliatamente descritto come quello dei letterati. Lavorando al di fuori della sfera letteraria questi emigrati non hanno avuto alcun Leonardo Bruni o alcun Vespasiano da Bisticci ad elogiare le loro doti. Non ci arrivarono monumenti tangibili della loro attività come la grammatica di Teodoro di Gaza o le traduzioni di Giorgio di Trebizonda. Grazie all'autore e alla sua chiara e lucida analisi delle fonti di archivio la loro memoria è salvata dall'oblio così come il loro contributo nei diversi campi.

L'opera che si presenta in accurata veste tipografica, è corredata da un'eccellente ed esauriente bibliografia e da una serie di osservazioni sia storiche che topografiche che illustrano la storia del movimento emigratorio greco nel XV secolo.

K. Douramani

Ivan Biliarsky, *Hierarchia. L'ordre sacré. Étude de l'esprit romanique* (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 51), Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997, pp. 97.

Bisogna entrare nello spirito trasfigurante del pensiero bizantino, forse da dire mistagogico, per apprezzare le lunghe e dotte discussioni fatte dall'Autore sul significato ultimo del sistema gerarchico del protocollo costantinopolitano. L'assunto di partenza designa l'oikoumene, nella sua struttura piramidale, come riflesso del regno celeste: questo è, infatti, qualcosa di essenzialmente vero nel decorrere dei secoli dell'impero romano d'Oriente. Vero, ancora, che l'approfondimento del tema parte soprattutto sui dati offerti dalla lista Uspensky, dal Cletorologion e da altri Taktika, opere che si datano dalla metà del IX secolo in poi, quando, cioè, l'impero, e la figura del'imperatore in prima istanza, comincia a colorarsi in modo diverso dal suo effettivo essere storico. Se non vado errato, demoni e inferni appaiono negli affreschi (si veda, di sfuggita, a Berytus, al tempo degli studi di Severo di Antiochia [nella Vita scritta da Zaccaria], o in Palestina col giovane Dositeo: e questi alla fine del V e inizi VI secolo); questo, tuttavia, era ancora un tempo parco sulla speculazione dei titoli e delle funzioni. Col medioevo si ha quel riflesso ben analizzato da Biliarsky, ed è da quel tempo che l'immaginario crea un titolo per sottolineare la qualità trasfigurata di una persona all'interno della struttura gerarchica. Questo grande sistema d'ordine costituito esige una valenza, una fede escatologica nella stessa figura dell'impero: qui il lettore trova un buon complemento di lettura nella lezione di C. Mango, "Byzantinism and Romantic Hellenism" (nel *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 38, 1965, 29-43).

V. Ruggieri, S.J.

Canonica

Vlassios I. Phidas, *Droit Canon — Une perspective orthodoxe,* Analecta Chambesiana 1, Chambésy – Génève 1998, pp. 228.

Vlassios Phidas è professore di Storia della Chiesa e di Storia Bizantina presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene, come anche di Diritto Canonico all'Istituto di Teologia ortodossa di Studi Superiori presso il Centro Ortodosso del Patriarcato Ecumenico a Chambésy (Svizzera), che funziona dall'anno accademico 1997/1998, in collaborazione con la Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Friburgo e la Facoltà di Teologia protestante dell'Università di Ginevra. Il presente volume viene ad aggiungersi a tutta una ricca serie di pubblicazioni di Diritto canonico dello stesso autore.

Lo studio è diviso in sette capitoli: I. Fonti, contenuto e spirito del Diritto canonico. II. I canoni dei Concili ecumenici. III. I canoni dei Sinodi locali. IV. Principi di rinnovamento della tradizione canonica. V. Applicazione dei canoni. VI. Evoluzione dei canoni. VII. Concordanza dei canoni.

Ci soffermiano indicativamente su alcuni punti dell'opera che ci permettono una riflessione di dialogo:

1. Nella coscienza ortodossa il riconoscimento dell'ecumenicità del Concilio Quinisesto in-Trullo (691-692) risulta dal fatto che, siccome "i due santi Concili ecumenici (cioè i Concili ecumenici di Costantinopoli V e VI) non avevano promulgato dei canoni disciplinari, all'esempio dei quattro altri santi Concili ecumenici", i 102 canoni del Trullano vengono a completare i due precedenti. Infatti il can. 1 del VII° Concilio di Nicea II° (787) conferma i canoni promulgati dai sei Concili ecumenici precedenti, annoverando perciò il Trullano tra questi sei Concili ecumenici (pp. 59-60). Quanto alla Chiesa Cattolica, notiamo che Giovanni Paolo II nella cost. apostolica *Sacri canones* (18.10.1990), con la quale ha promulgato il "Codex canonum Ecclesiarum orientalium", fà espressamente riferimento al can. 2 del Concilio Quinisesto, il quale ha confermato l'ecumenicità dei canoni promulgati in precedenza.

2. Quanto al Concilio locale di Sardica (343), l'A. afferma che esso riveste una importanza particolare per l'Occidente, specie a causa dei cann. 3, 4 e 5, "i quali sono stati interpretati dai canonisti latini come fondamento legale molto chiaro alla prerogativa della sede romana di ricevere in appello e di giudicare in seconda istanza tutti i vescovi della Chiesa" (pp. 73-74), Secondo l'A. "i cann. 3, 4, e 5 non concedono al vescovo di Roma un diritto di appello, ma una semplice competenza procedurale a fine di garantire il carattere irreprensibile del giudizio in seconda istanza del concilio locale" (p. 74); "il concilio di Sardica non riconosce un diritto preesistente alla sede di Roma. I membri del concilio hanno deciso di concedere, attraverso una procedura conciliare, un diritto canonico al vescovo di Roma sia per applicare il diritto di appello sia per offrire una garanzia di ordine procedurale quanto

alla costituzione impeccabile dell'organo conciliare locale, chiamato a portare un nuovo giudizio su quello, di prima istanza, contestato dal concilio. La proposizione del vescovo Hosius di Cordova è stata sottomessa al Concilio che aveva il diritto di accettarla o respingerla. Per questa ragione giustamente è stata introdotta con la formula consacrata: "se vi sembra giusto, onoriamo la memoria dell'apostolo Pietro (sanctissimi Petri Apostoli memoriam honoremus)" (p. 74); ma l'A. aggiunge: "Indipendentemente da ogni interpretazione del contenuto di questi canoni, sembra tuttavia chiaro che abbiano avuto una importanza capitale per l'evoluzione storica non solo del primato papale, ma anche dei rapporti ecclesiastici tra l'Oriente e l'Occidente" (p. 74).

Infatti, questi tre canoni del Concilio di Sardica, al quale ha partecipato anche Sant'Atanasio, hanno fatto l'oggetto di molti ed approfonditi studi in Oriente e in Occidente (Cfr. H. J. Sieben, "Santissimi Petri Apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte", in *Theologie und Philosophie* 58 [1983] 501-534; L. W. Barnard, *The Council of Sardica, 343 AD,* Sofia, Synodal Publishing House, 1983).

A nostro modesto parere i suddetti canoni riconoscono a un vescovo, condannato dal sinodo locale, il diritto di far appello a Roma. Il "concedere, attraverso una procedura conciliare, un diritto canonico al vescovo di Roma sia per applicare il diritto di appello sia per offrire una garanzia di ordine procedurale quanto alla costituzione impeccabile dell'organo conciliare locale" implica un vero diritto di appello. Con ciò non veniva introdotta nessuna innovazione, ma è data a questo diritto consuetudinario una espressione canonica. Lo stesso Atanasio espone in termini quasi identici a quelli del can. 5 la procedura di intervento del Vescovo di Roma: "Abbiamo pensato che si dovrebbe scrivere al vescovo di Roma, perché voglia esaminare i nostri affari e provvedere, se egli non può inviare qualcuno per risolverli per mezzo del decreto di un sinodo, decidendo lui stesso oppure con la scelta di uomini capaci di sopportare le fatiche e di correggere tutti quei popoli deviati delle nostre regioni con bontà e fermezza" (Epist. 69: PG 32, 432). "Malgrado tutte le controversie passate, un consenso scaturisce oggi per costatare che Sardica concede al vescovo di Roma il diritto di rivedere una sentenza unanime di un sinodo provinciale, quando un vescovo condannato fà appello presso di lui con l'accordo del proprio sinodo o con il sostegno di vescovi di una provincia vicina. Egli può confermare il primo giudizio oppure ordinare un nuovo processo che si svolgerà in una provincia vicina a quella dove il litigio è stato deciso in prima istanza. In questa circostanza, il vescovo di Roma può, a suo volere, aggiungere dei presbiteri romani come giudici a questo nuovo tribunale" (H. Legrand, "Brève note sur le synode de Sardique et sur sa réception: Rome instance d'appel ou de cassation?", in *La primauté romaine dans la communion des Eglises*, Paris 1991, 49).

3. È da rilevare nel cap. V la descrizione del carattere "eucaristico-centrico" della pena ecclesiastica, che manifesta il contenuto spirituale e soterio-

logico del diritto penale della Chiesa ortodossa, e ciò in modi significativi diversi sia nelle pene spirituali che in ciascuna delle pene ecclesiastiche previste per ogni infrazione ai canoni (pp. 146-148). Infatti nei sacri canoni lo scopo immediato della pena ecclesiastica è pedagogico e medicinale, ma il "diritto penale" orientale possiede un carattere chiaramente sacramentale, in quanto prevalentemente concentrato sull'Eucaristia; ciò che l'A. chiama carattere eucaristico-centrico. La pena ecclesiastica intende anzitutto suscitare il risveglio della coscienza di colui che ha commesso una infrazione precisa ai canoni, affinché comprenda l'ampiezza della sua deviazione spirituale e si purifichi mediante la lotta spirituale del pentimento, di modo che ridiventi membro funzionale sano del corpo ecclesiale, il quale si nutre, cresce e funziona per mezzo dell'esperienza sacramentale comune, e soprattutto della Divina Eucaristia. Tutte le pene (anatema, deposizione, decadenza dal trono, sospensione a vita o provvisoria, non-comunione o rottura di comunione) privano il reo, a misura diversa, dal celebrare, amministrare, o partecipare alla Divina Eucaristia.

4. Quando al rinnovamento della tradizione canonica, è noto l'attaccamento e la fedeltà delle Chiese ortodosse ai "sacri canones" del primo millennio. L'A. ammette che, "all'epoca contemporanea, dei teologi ortodossi propongono spesso di rinnovare la tradizione canonica della Chiesa ortodossa. Essi affermano che i santi canoni non soddisfano più ai bisogni pastorali della Chiesa, e, in numerosi casi, le impediscono pure di compiere correttamente la sua missione" (p. 99). È noto che, nella prospettiva di questo rinnovamento canonico, sin dal 1936 (nel Congresso di teologi ortodossi ad Atene) si è posto il problema della "codificazione" del diritto canonico ortodosso, progetto mai andato in porto. Secondo il prof. Phidas, "è certo che un tale "Codice" non risolverebbe che alcuni problemi pratici nel presente o nel prossimo avvenire... Ogni tentativo di *codificare* la tradizione canonica presuppone, d'una parte, di preservare *la forza* indipendente ed autonoma dei canoni, e d'altra parte, di essere coscienti del carattere frammentario o casuistico degli ordinamenti di ogni condificazione" (p. 110). Per salvaguardare l'unità della missione spirituale diacronica della Chiesa e il continuo cambiamento dei bisogni dei fedeli in ogni epoca del suo cammino storico, "i canoni costituiscono un elemento intimo e inalienabile della Tradizione canonica tutta intera della Chiesa e manifestano veramente i criteri sopratemporali della funzione spirituale del mistero della Chiesa e manifestano veramente i criteri sopratemporali della funzione spirituale del mistero della Chiesa nella storia della salvezza" (pp. 110-111). Per l'A. pur mantenendo inalienabili i sacri canoni antichi, che godono di autorità ecumenica, "Le *Carte costituzionali* (Statuti) di organizzazione, di amministrazione e di funzionamento delle Chiese ortodosse autocefale o autonome — continuamente attualizzate — costituiscono infatti la forma più utile e la più moderna del rinnovamento della tradizione canonica della Chiesa ortodossa" (p. 111).

Indubbiamente i "sacri canoni" (quasi 700) del primo millennio costituiscono un sacro patrimonio, in base al quale è stato conservato integro il volto proprio delle Chiese d'Oriente, ma è ugualmente vero che, oltre al fatto che molti di quei canoni antichi sono oggi in disuso e rispecchiano problematiche del loro tempo, il problema più arduo è la loro interpretazione ed applicazione ai nostri tempi. L'A. ne tratta ampiamente nei capitoli IV e V. Tuttavia ci troviamo oggi spesso davanti ad applicazioni arbitrarie, specie in materia penale, di "communicatio in sacris" e di "matrimoni misti", ecc.; un esempio palese è la frequente applicazione ai fedeli non-ortodossi di oggi (cattolici e protestanti) di quei canoni antichi sul "ribattesimo" degli "eretici". Quei canoni severi riguardavano i seguaci di varie categorie di eretici condannati formalmente dai primi concili ecumenici (cf. ad esempio il can. 7 del Concilio di Costantinopoli — 381). Ma riteniamo che non possano essere applicati oggi ai membri della Chiesa Cattolica e delle Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, dal momento che non c'è stato un Concilio ecumenico a guisa dei primi sette, che abbia condannato formalmente il Cattolicesimo o il Protestantesimo come scismatico o eretico.

Queste nostre riflessioni ci permettono, tuttavia, di ritenere il libro del prof. Phidas di particolare interesse scientifico, e in pari tempo di sottolinearne l'interesse ecumenico nella prospettiva dei problemi di ecclesiologia e sacramentaria che si pongono oggi nel dialogo teologico ufficiale tra le Chiese Ortodossa e Cattolica.

D. Salachas

Michel Thériault (ed.), *Apostolic Constitution* Pastor Bonus *28 June 1988*, trans. Francis C. C. F. Kelly, James H. Provost and Michel Thériault, Ottawa, Saint Paul Univesity, Faculty of Canon Law, 1999, pp. 80.

This is a bilingual and annotated Latin-English edition of *Pastor Bonus*, the legal document on the Roman Curia constituting one of the "trilogies" of the current Catholic canonical corpus. The text of the English translation appeared originally as part of the *Code of Canon Law Annotated*, which was an English translation of the 5th Spanish-language edition of the commentary prepared under the responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta of the University of Navarra, Faculty of Canon Law, and which was edited by Ernest Caparros, Michel Thériault and John Thorn (Montréal, Wilson & Lafleur Limitée, 1993, pp. 1166-1279). That translation is now appearing as a separate booklet.

Readers might wonder if it is a new translation on seeing the publication data on the front inside cover: "Copyright Francis C.C. F. Kelly, James H. Provost and Michel Thériault 1998 for the English-language translation." However, when on comparing the present version with the aforesaid 1993 translation one has the impression that it is but a revised edition. If so, one wonders why this is not stated clearly. The 1993 text and the 1998 text coin-

cide for the most part. The corrections are few and far between and mostly stylistic. However, in a legal text even minor improvements in accuracy are not insignificant.

Moreover, in this bilingual edition of *Pastor Bonus*, as the editor acknowledges, "some minor changes have been made to the presentation of the original [Latin] text for technical reasons. The most important of these changes is that the footnotes have been moved into the text as parenthetical references" (p. 7). This is a welcome editorial improvement at least as regards the citations in *Pastor Bonus* from the documents of the Second Vatican Council, which it is common practice to insert in the text between parentheses using the by now familiar abbreviations, just like Scripture quotations. In editorial matters, Vatican dithers before falling into line with the standard practice. However, in reediting the present Vatican document Thériault has shown that one can be a good editor without toeing the Vatican line. Some may wonder if the editor has not exaggerated by moving the whole lot of footnotes into the text, including the longer references (for example, *Patres Apostolici*, edited by F. X. Funk) contrary to the standard practice. But it would seem that this has been found editorially convenient to keep both the Latin and the English text in parallel columns on the same page without the latter dangling unduly, as it usually happens in Latin-English bilingual editions. This inelegance has been avoided by using also another editorial freedom: in the English text all the references, except those to the sacred Scripture, have been converted into endnotes.

"Furthermore, the endnotes are followed by editor's notes which add some background information and, when appropriate, update *Pastor bonus*" (p. 7). Indeed this second set of endnotes supplied by the editor, though brief (pp. 77-80), are quite informative and will be found a very convenient and useful resource by those who want to be updated about the Roman Curia. For example, "The Congregation for Catholic Education (of Seminaries and Educational Institutions) is the name used since the coming into force of *Pastor bonus* on 1 March 1989. The name given by the Apostolic Constitution, 'the Congregation of Seminaries and Educational Institutions,' was never officially used and was modified by a letter of the Secretariat of State of 26 February 1989..." And the appropriate references follow. Another example is the endnote concerning the Pontifical Council for Dialogue with Non-Believers (*Pastor Bonus*, artt 163-165). "On 25 March 1993, this Pontifical Council was amalgamated with the Pontifical Council for Culture and a new Pontifical Council for Culture was established...." (reference). In short, the editor has earned the thanks of students and teachers alike by placing in their hands this newly revised and annotated bilingual edition of the norms governing the central governing organ of the Catholic Church.

G. Nedungatt, S.J.

Coptica

Alberto Camplani (a c. di), *Scritti ermetici in copto*. (=Testi del Vicino Oriente Antico. Letteratura egiziana gnostica c cristiana), Paideia Editrice, Brescia 2000, pp. 218.

Sono tre scritti ermetici, *L'Ogdoade e l'Enneade*, *La Preghiera di ringraziamento* e *Il Frammento del Discorso Perfetto*. Si trovano nel codice Nag Hammadi VI. L'ultima e più affidabile edizione è accompagnata da traduzione francese, dei primi due, da Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute Égypte*, Tome I, Québec 1978, pp. 64-87 e il terzo dallo stesso Mahé, *ibid.*, Tome II, Québec 1982, pp. 152-207.

A. Camplani mette alla portata di chi legge l'italiano gli stessi testi tradotti dall'originale: *L'Ogdoade e l'Enneade* alle pp. 135-154, *La Preghiera di Ringraziamento* alle pp. 157-169 e il *Frammento del Discorso Perfetto* alle pp. 157-169. Camplani seguendo l'esempio di Mahé aggiunge in versione i paralleli latini e greci: per la *Preghiera di ringraziamento*, la traduzione dal greco (p. 169) e la traduzione dal latino o cosiddetto *Apulei Asclepius* (pp. 190-197).

Forte della sua competenza di coptologo e dei suoi studi sull'ermeneutica copta ("Alcune note sul testo del VI codice di Nag Hammadi: La predizione di Hermes ad Asclepius", *Augustinianum* 26, 1986, 349-368; "Riferimenti biblici nella letteratura ermetica", *Annali di Storia dell'Esegesi* 10/2. 1993. 375-425; "Note di filologica ermetica" [su quattro testi del Cod VI di Nag Hammadi] *Augustinianum* 37, 1997, 51-76) Camplani non si limita a dare una buona traduzionc italiana dei testi originali, ma tratta dettagliatamente dei relativi problemi nell'accurata ed esauriente *Introduzione* (pp. 13-131). In tal modo interviene da esperto, come chi segue la relativa bibliografia (pp. 199-211) conoscendo e soppesando quanto hanno scritto nel frattempo Büchli, Carozzi, Cherix, Copenhaver, Fowden, Iversen, Löhr, Scarpi, Sfameni Gasparro, Segal e altri.

Il lettore di questo libro viene così adeguatamente iniziato ad affrontare testi difficili e oltre ad avere sott'occhi una traduzione fedele, può far ricorso alle note in calce e, dopo il testo, anche a un commento filologico intelligente e sintetico. Tra le varie ipotesi di lavoro che il curatore elenca egli propone quella che ritiene più fondata. Secondo lui l'*Ogdoade e l'Enneade* non è un rituale, né un modello per una comunità. È piuttosto una rappresentazione in forma di dialogo di un evento noetico per chi aderisca alla filosofia ermetica e pratichi un contatto teurgico con il divino sotto la guida di un maestro (p. 100). L'A. ritiene inoltre plausibile l'influsso di tematiche battesimali cristiane sulla rigenerazione ermetica, attraverso il vaglio di un'impostazione religiosa esplicitamente pagana. Comunque, il nocciolo di questo ermetismo non è giudaico, né cristiano, né gnostico. Propone infatti una via di salvezza peculiare che ha radici nella cultura egiziana, ma si carica dei tratti della cultura greca e giudaico-cristiana, traducendosi in una forma di pietà squisitamente pagana (p. 130). Il tempo della redazione oscilla fra la

fine del secolo II e l'inizio del III d.C. (p. 101). Nel codice VI di Nag Hammadi le tracce del passaggio in Egitto del manicheismo sono evidenti (p. 125). Quanto al *Frammento del Discorso Perfetto* è lecito supporre che lo scriba lo inserisca nel codice in quanto lo legge in senso gnostico o manicheo (p. 127).

Mi congratulo vivamente con il curatore di questo prezioso libro. L'unica cosa in cui ardisco dissentire è l'uso dell'articolo *lo* invece di *il* davanti a *pneuma*. Solo a p. 117 scrive correttamente: *il pneuma*.

V. Poggi, S.J.

Georgica

Važa-Pšavela, *L'uomo che mangió carne di serpente e altri poemetti*, a cura di Luigi Magarotto e Gianroberto Scarcia, (=Zeta Line 126), Campanotto Editore, 33037 Pasian di Prato (UD) via Marano 1996, pp. 238.

Il georgiano Luk'a Razik'ašvili, detto il giovane della terra di Pšavi, o Važa Pšavela, è nato a Čargali di Pšavi il 14 luglio 1861. Ha vissuto 54 anni, innamorato della natura e del folklore del suo popolo. Grande poeta, ha scritto 36 poemi, oltre 400 poesie e tre tomi di racconti popolari. In questo volume due noti professori dell'università di Venezia, a fronte del testo georgiano, traducono in scorrevoli e poetici versi italiani tre dei suoi poemi. Il primo, dal titolo *Aluda Ketelauri*, narra di una razzia cecena in un villaggio xevsuri. Aluda, il migliore dei guerrieri xevsuri, raggiunge i predoni, ne uccide uno e inizia un duello mortale con il ceceno Mucali. La tenzone si accompagna con un dialogo tra i due contendenti. Quando Mucali è colpito a morte getta il suo fucile all'avversario in riconoscimento del suo valore. Colpito da tanta magnanimità al cospetto della morte, Aluda rifiuta il rito crudele di mozzare la destra al caduto, anzi ne compone il cadavere, lo ricopre del proprio mantello e del proprio scudo e gli rende il fucile. Quindi lo piange come amico, anzi fratello. La catarsi continua quando Aluda sogna di mangiare le carni del ceceno ucciso e quando sacrifica un torello nero all'anima di lui. Ma tale condiscendenza gli scatena contro la propria comunità che gli incendia la casa, proscrivendolo dal territorio. Ad Aluda non resta che l'esilio.

Il secondo poema, *L'ospite e il forestiere*, narra del ceceno Gioqola che ospita il xevsuri Zviadauri ignorandone l'identità. Quando gli altri xevsuri riconoscono il ceceno, colpevole di uccisioni da vendicare, si assembrano attorno alla casa di Gioqola per fare giustizia sommaria. Informato dell'identità di Zviadauri, Gioqola implora che si rispetti la sacralità del suo ospite. I ceceni però non sentono ragione e vanno a sacrificarlo sulle tombe delle sue vittime. Tuttavia l'eroe xevsuri affronta impavido la morte. Suscita anzi l'amore della moglie di Gioqola, Ayaza. Quando poi i xevsuri vengono in forza a ricuperare le spoglie di Zviadauri, Gioqola li affronta per primo e cade

ucciso dalle loro armi. La sua sposa Ayaza, testimone del sacrificio dei due eroi, si getta nel fiume.

Il terzo poema, che porta il titolo del volume, è *L'uomo che mangiò carne di serpente*. Mindia, prigioniero dei malefici *kaği*, vuole suicidarsi cibandosi di una serpe. Ma invece di perire avvelenato, vede aprirsi davanti la strada del sapere supremo. Questa iniziazione esoterica dà a Mindia forza e gioia, cui lo sottrae la moglie Mzia, emblema della banalità quotidiana. Il decadimento nel quale è nuovamente precipitato rende Mindia incapace di difendere la sua terra dai nemici. Mindia questa volta si uccide per davvero, sotto lo sguardo della luna.

La resa poetica in italiano di questi tre capolavori, l'introduzione e le note conducono per mano il lettore a gustare il mondo spirituale di Važa-Pšavela, vate tragico del suo popolo. "Ora che le genti xevsuri hanno ripreso a vigilare in armi i passi montani per paura che i secolari nemici sconfinino nelle loro terre, scopriamo tutta la stringente drammatica attualità della sua poesia" (p. 54). Ci auguriamo che i suoi compatrioti d'oggi ne apprendano la lezione liberatrice che supera ogni barriera di xevsuri e ceceni per raggiungere l'uomo.

V. Poggi, S.J.

Hellenica

Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, *Ιταλοκρατία στα Δωδεκάνησα 1912-1943. Αλλοτρίωση του ανθρώπου και του περιβάλλοντος* (= Il dominio italiano nel Dodecaneso 1912-1943. Alienazione dell'uomo e dell'ambiente), Πρόλογος Ηλία Ε. Κόλλια, Ρόδος 1998, σ. 415.

Z. Tsirpanlis è tra gli studiosi maggiori dei rapporti storici tra cattolicesimo ed ortodossia greca. Le sue ricerche sugli alunni e sulla storia del Collegio greco, le varie e consistenti indagini sulla presenza cattolica nelle isole greche (Creta, Rodi, Cipro ecc.) sono ben note e apprezzate. Da storico di razza, egli non si limita alle fonti pubblicate ma indaga a fondo gli archivi con abilità e competenza ed attinge ad ogni utile sorgente di conoscenza storica.

Anche nel volume che qui analizziamo emerge il grande lavoro archivistico e l'ampiezza delle fonti. L'A. ha attinto agli archivi dei ministeri degli esteri italiano, francese, inglese e greco, ed utilizza con maestria tanto la bibliografia relativa quanto il vasto patrimonio documentario (pubblico e privato) dei 31 anni di presenza italiana o di italocrazia nel Dodecaneso.

Con quest'opera la storiografia su tale periodo fa un indubbio salto di qualità; dalle memorie individuali, dalle semplici raccolte di documenti, dalla riproduzione anastatica di ampio respiro che unisce l'analisi attenta del particolare con il tentativo di una comprensione globale degli avvenimenti nel contesto della politica italiana ed europea della prima metà del secolo.

Da tal punto di vista non è casuale che la prima preoccupazione di Tsirpanlis sia quella di periodizzare adeguatamente il tempo dell'italocrazia. Egli adotta un criterio giuridico; ricorre al diritto internazionale e cerca di fissare i momenti significativi di modifica dello *status* giuridico internazionale del Dodecaneso.

Distingue così quattro periodi, che indica anche con una terminologia latina.

Il primo periodo è quello della *occupatio bellica*: le truppe italiane occupano militarmente le isole che rimangono pur sempre sotto la giurisdizione ottomana. Esso inizia il 5 maggio 1912, cioè il giorno successivo allo sbarco italiano sull'isola di Rodi, con il proclama che l'ammiraglio Giovanni Ameglio indirizza alla popolazione locale in tre lingue: italiano, greco, turco. Termina poi con il trattato di Ouchy del 18 ottobre 1912 tra Italia e Turchia.

Da questo momento inizia quella che è chiamata da Tsirpanlis *occupatio in pignore*. È il secondo periodo. Le isole sono occupate militarmente in attesa dell'assolvimento dell'art. 2 del trattato di Ouchy, il quale prevede che l'occupazione italiana del Dodecaneso continui fino a che la Turchia non ritiri tutti gli ufficiali, soldati e impiegati civili dalla Tripolitania e la Cirenaica. Questo periodo dura fino al 20 agosto del 1915. Tsirpanlis sceglie questa data per indicare la fine del secondo periodo perché in quel giorno l'Italia dichiarò guerra alla Turchia; due giorni dopo, poi, ci fu la denuncia del trattato di Ouchy da parte italiana. Di conseguenza, in quel giorno l'occupazione tornò ad essere una *occupatio bellica*, un'occupazione *de facto* come precisa Tsirpanlis (p. 100).

Il terzo periodo si protrae fino al 24 luglio 1923, quando Turchia ed Italia firmano il trattato di pace a Losanna. L'art. 15 di esso stabilisce la rinuncia da parte della Turchia ad ogni diritto e titolo sul Dodecaneso.

In conseguenza di ciò comincia il quarto e ultimo periodo. Finisce *l'occupatio bellica*, il diplomatico e ministro plenipotenziario Mario Lago, che il 16 novembre 1922 era già stato nominato "Governatore delle Isole dell'Egeo", diventa il 6 agosto 1924 il primo "Governatore di Rodi e delle altre isole" con vastissimi poteri personali. Il governatorato amplierà ulteriormente i suoi poteri il 22 novembre 1936 quando Cesare Maria De Vecchi conte di Val Cismon diventerà "governatore civile e militare delle isole italiane di Egeo". In questo periodo il Dodecaneso assume lo statuto di "Possedimento", cioè di territorio dipendente dallo stato italiano senza essere né stato italiano né colonia italiana; per questa sua particolare condizione dipenderà direttamente dal ministero degli esteri. Il governatore risponde al ministro degli esteri (cfr. p. 135). Questo quarto periodo finisce con la presa di possesso delle isole da parte dei tedeschi l'11 settembre 1943 (p. 129, 263): in quel giorno finisce anche il governatorato di Iñigo Campioni (p. 130; a p. 266 tuttavia si indica il 18 settembre 1943).

Questa è dunque la periodizzazione fissata da Tsirpanlis; sembra plausibile e significativa. In confronto ad altre periodizzazioni, tuttavia, finisce

inevitabilmente per dare poca importanza al passaggio che si attua nel 1920, quando ha termine il comando militare delle isole e si costituisce la reggenza civile del Governo di Rodi. Non è un caso che i primi reggenti civili, come Carlo Senni (agosto-settembre 1920) e Felice Maissa (settembre 1920-agosto 1921) non siano minimamente considerati. Similmente, l'instaurarsi della dittatura fascista dall'ottobre 1922 viene ad avere un rilievo secondario dal punto di vista della periodizzazione.

In ogni caso, l'A. struttura l'opera in due parti seguendo tale periodizzazione. La prima parte, intitolata *Προσωρινή κατοχή και μόνιμες βλέψεις (1912-1923)* [Occupazione temporanea e mire permanenti (1912-1923)] comprende le pp. 21-125 e segue le vicende alterne della politica internazionale, dei rapporti italo-greci e dell'irredentismo greco nel Dodecaneso abbracciando i primi tre periodi dell'italocrazia. La seconda è intitolata *Πλήρης κυριαρχία — εξιταλισμός και εκφασισμός (1923-1943)* [La piena sovranità. Italianizzazione e fascistizzazione (1923-1943)] e si estende da p. 129 a p. 265; essa tratta del quarto periodo vedendo in successione gli amplissimi poteri del governatore, la politica della cittadinanza italiana, l'italianizzazione dei nomi geografici, i grandi scavi archeologici, i restauri dell'eredità dei cavalieri e la strutturazione dei musei, l'intervento nell'istruzione pubblica e l'organizzazione fascista della gioventù, la politica ecclesiastica, la politica economica, la forzata emigrazione greca, il programma di immigrazione italiana con la costruzione dei nuovi villaggi, le trasformazione architettoniche e urbanistiche della città di Rodi e di altri capoluoghi, le grandi opere stradali e idrauliche, la riforma amministrativa e i cambiamenti nel sistema giudiziario... Le ultime pagine sono dedicate ad un confronto tra la tattica intelligente e paziente di Mario Lago e quella brutale e rozza di de Vecchi. Si tocca anche il problema dei matrimoni misti.

A queste due parti segue un'ampia appendice documentaria e bibliografica, con vari ed utilissimi indici.

Come si vede, dunque, si tratta di un'opera di ampio respiro. Una sua analisi accurata richiederebbe tempo e spazio maggiori. Tuttavia, alcune cose possono essere fin d'ora notate.

Innanzitutto, appare molto chiara l'interpretazione unitaria che Tsirpanlis dà di tutta l'italocrazia. A parer suo, fin dall'inizio gli italiani perseguono un solo disegno: l'italianizzazione delle isole. Naturalmente, il disegno si manifesta diversamente nei vari momenti perché diversa era la situazione istituzionale delle isole e diversi erano gli uomini che comandavano; con continuità tuttavia e con determinazione i governanti italiani hanno mirato ad italianizzare le isole. A questo scopo hanno usato il bastone e la carota, secondo i casi; hanno sollecitato l'irredentismo greco — se necessario — per schiacciarlo subito dopo; hanno sempre tentato, poi, di dividere i greci dalle altre nazionalità (turchi, ebrei...) e tra loro (politica della cittadinanza, controllo delle licenze economiche e dell'agricoltura...): in particolare hanno

tentato di dividere i greci delle isole dalla Grecia e da Costantinopoli, dalla loro lingua, cultura e religione.

Questa interpretazione mi pare incontestabile. I documenti che l'A. adduce sono indiscutibili: il testo di autodifesa che Mario Lago invia al ministero degli esteri l'8 ottobre 1933 (pp. 350-361) è di una chiarezza cristallina. Non può esserci alcun dubbio. In nessun momento, neppure con l'accordo segreto Tittoni-Venizelos del 29 luglio 1919 o con quello Bonin-Venizelos del 10 agosto 1920, i governi italiani hanno seriamente pensato a favorire l'unione delle isole alla Grecia.

Fin dai primi momenti la politica italiana mira all'italianizzazione: dalla reazione violenta di Ameglio nei confronti dei movimenti irredentisti fino alla grande e abile politica di trasformazione operata da Mario Lago e al rozzo comportamento di De Vecchi il filo della continuità non si spezza.

Dunque non è il fascismo a introdurre l'obiettivo dell'italianizzazione. L'A. offre molti elementi — utilizzando ampiamente anche la notevole opera di Leonardo Ciacci (*Rodi italiana 1912-1923. Come si inventa una città*, Venezia, Marsilio Editore 1991) — che mostrano come l'italianizzazione esisteva prima e indipendentemente dal fascismo. Naturalmente, dopo il 1922 l'obiettivo dell'italianizzazione si confonde con quello della fascistizzazione, anche se non possono essere semplicemente identificati. La distinzione operata da Cesare Buonaiuti Marongiu (*La politica religiosa del fascismo del Dodecanneso*, Napoli 1979) che intitola il suo quarto capitolo: *L'italianizzazione delle isole: l'opera di Mario Lago*, mentre a titolo del quinto ed ultimo pone: *La fascistizzazione delle isole. De Vecchi*, avrebbe potuto essere utilmente e maggiormente valorizzata.

Va riconosciuto anche con Tsirpanlis che la politica italiana specialmente nei primi anni dell'occupazione — ma anche dopo — mirò intenzionalmente alla diminuzione della popolazione greca, valorizzò la presenza ebraica e seppe usare ai propi fini la comunità turca.

Anche se appaiono eccessive le valutazioni dell'*Associazione dei greci del Dodecaneso* di Atene che nel 1918 riteneva che i 2/3 della popolazione isolana fossero morti di fame o emigrati (p. 105), i dati raccolti da Tsirpanlis (pp. 106-108) attestano che la morte per fame e l'emigrazione hanno svuotato in quegli anni isole e villaggi.

Si consideri che nel 1912 — sono dati riportati da fonti ufficiali inglesi e greche a p. 29 — gli abitanti del Dodecaneso erano 150.000 in tutto, dei quali 141.000 greci; nel 1931 (p. 214), invece dopo quasi vent'anni, i greci erano solo 114.242 e nel 1936 poi ancor meno 113.789 (*ibidem*).

Notevole è anche la forza con la quale Tsirpanlis mostra quanto la politica archeologica fosse finalizzata all'italianizzazione e quanto lo stesso intento scientifico di G. Gerola e di A. Maiuri fosse condizionato da tale fine (pp. 79-94).

Nell'esporre e nel provare queste giuste affermazioni, tuttavia, Tsirpanlis rischia talvolta di lasciarsi condurre troppo dalla passione con la quale par-

tecipa agli eventi che narra. Tsirpanlis è originario del Dodecaneso, è nato sotto la italocrazia, appartiene a una famiglia che ha certo sofferto in quel periodo; non sorprende perciò che talvolta l'opera porti il segno di questo coinvolgimento.

Ad esempio, egli parla di "disegno satanico" quando da parte italiana sembra si pensi ad organizzare con i turchi di Rodi una trappola per i greci, per massacrarli (p. 117); tra l'altro, considerato che le fonti su questo sono poco chiare, sarebbe stato opportuno chiedersi a chi avrebbe giovato una cosa del genere. Il principio *(cui prodest?)* non è senza valore in casi simili. Altrove, a p. 170, parlando del costituirsi delle organizzazione giovanili fasciste nel Dodecaneso, aggiunge: "Conosceranno anzi anche una qualche fioritura, come succede con *i fiori del male*" [sottolineatura mia].

Queste sono semplici annotazioni linguistiche. Ma c'è forse di più.

Non si può non notare, così, che Tsirpanlis è portato a dare molto credito alle relazioni dei consoli greci a Rodi (e altrove, anche in Italia) riguardo alle persone, alle situazioni politiche, sociali e culturali. Probabilmente è una fiducia ben riposta, ma, poiché almeno in un caso lo stesso A. si imbatte in un'informazione errata (p. 208, n. 1), diventa legittimo nutrire qualche dubbio.

È netta poi la tendenza a svalutare un fatto che appare invece essenziale nel considerare adeguatamente tutta la vicenda storica dell'italocrazia e dei greci delle isole, specie di quelli nati sotto il dominio italiano (dal 1912 in poi). Ad un certo punto, non determinabile esattamente ma plausibilmente dopo la catastrofe greca in Asia Minore, il dominio italiano cominciò ad apparire irreversibile ad una parte sempre più cospicua della popolazione greca rimasta. È un fatto che ha conferme innumerevoli. L'occupazione, del resto, cominciò ad apparire irreversibile anche a importantissime personalità politiche. Tsirpanlis stesso non può non ricordare con sofferenza (p. 248) la dichiarazione che E. Venizelos rilasciò a Roma il 23 settembre 1928: "Non sussiste alcuna questione sul Dodecaneso tra Grecia e Italia, in quanto, dopo la firma del trattato di Losanna, questa questione sussiste solo tra gli abitanti del Dodecaneso e l'Italia, proprio come la questione cipriota non sussiste tra Grecia e Inghilterra, ma tra Inghilterra e popolo cipriota...". Il commento con cui l'A. accompagna questa citazione parla da solo: "Si trattava di un pieno abbandono degli abitanti del Dodecaneso alla loro sorte, ad una solitudine mortale".

Non sorprende che dieci anni dopo il console greco consigli ai greci di Rodi di diventare non solo pieni cittadini italiani ma se necessario anche camicie nere, per mantenere importanti posizioni sociali ai greci, con la conseguenza che pochi anni dopo alcuni dodecanesini si ritrovarono in guerra contro la Grecia, come nota l'A. (pp. 237-238).

Mentre la Grecia lasciava perdere il Dodecaneso (cfr. le proteste di I. Mosconas in un articolo pubblicato ad Atene nel 1933 e ricordato nel documento alle pp. 361-363) e vedeva crescere nel suo seno stesso l'influenza fa-

scista, Mario Lago trasformava le isole, in particolare Rodi, in modo efficace ed impressionante: la qualità di questa trasformazione è riconosciuta da Tsirpanlis alle pp. 229-230 anche se ricorda giustamente la contestuale azione contro la popolazione greca.

Il significato storico-sociale di questa azione è descritto efficacemente da I. Kollias alla p. 10 del suo *Prologo:* "L'ultimo ventennio dell'italocrazia (1923-1943) è il pericolo più critico per l'identità etnica, religiosa, linguistica e culturale degli abitanti del Dodecaneso, ma è al tempo stesso anche il più creativo nell'ambito della modernizzazione (*εκσυγχρονισμός*) e dell'inserimento del Dodecaneso nel modo di vita europeo. Si eseguono opere pubbliche di grande respiro, si fondano significative unità industriali, si portano alla luce spazi archeologici, viene data forma a località di naturale bellezza ed è evidente la trasformazione, specialmente di Rodi, da provincia di un impero ottomano in decadenza e da luogo ove dominava un'economia primitiva a città dell'Europa occidentale".

Queste parole di Kollias consentono di capire la condizione psicologica de una notevole parte della popolazione dodecanesina, specialmente nell'isola di Rodi, che vedeva nascere un nuovo mondo, più avanzato e più moderno. Giustamente le dice introducendo l'opera di Tsirpanlis, giacché quest'ultima come nessun'altra consente di percepire quanto la frenesia di trasformazioni economiche, sociali, urbanistiche, stradali ecc. potesse impressionare la popolazione isolana, specie quella di Rodi, il "fiore d'Oriente" secondo l'editrice Sonzogno che nel 1927 dedica proprio a Rodi un fascicolo della sua celebre serie "Le cento città d'Italia illustrate" (vedi la riproduzione della copertina a p. 215). Basta leggere da p. 184 in poi l'elenco e le dimensioni delle imprese italiane nell'industria, nel commercio, nell'agricoltura, nella produzione artistica, nell'edilizia per misurare la vastità dell'impatto della presenza italiana.

In modo particolare le grandi opere urbanistiche e architettoniche di Mario Lago, il protagonista principale di quella che Tsirpanlis chiama la "politica del mattone" riprendendo parole dello stesso governatore (p. 223), impressionavano gli isolani e facevano percepire sensibilmente il nascere di una nuova civiltà e l'irreversibilità della presenza italiana.

Sull'efficacia di questa azione non si può dubitare, se è vero, come dice Tsirpanlis stesso, che i grandi edifici pubblici dell'italocrazia "rimangono testimoni inamovibili di quell'epoca" (*ibidem*).

Convinzione dell'irreversibilità della presenza italiana e percezione di assistere alla nascita di un mondo nuovo agivano profondamente nella persone e non possono essere trascurate.

Questa condizione psicologica può forse offrire una parziale spiegazione della triste vicenda del metropolita di Rodi, Apostolos Tryphonos.

Apostolos fu metropolita di Rodi dal giugno 1913 al giugno 1946; così Tsirpanlis sintetizza la sua vicenda: "nei primi anni della sua azione pastorale (fino al 1921) fu un coraggioso avversario degli italiani per l'unione del

Dodecaneso alla Grecia; dopo l'esilio (1921-1924) e il suo ritorno a Rodi (ottobre 1924) fu accusato di aver collaborato con le autorità italiane per la costituzione della chiesa autocefale del Dodecaneso. Nelle sue *Memorie* confuta le accuse con tono fortemente apologetico. D'altra parte, le relazioni ufficiali dei consoli di Grecia a Rodi, i rapporti di Mario Lago e altri documenti italiani attestano l'indiscutibile collaborazione del metropolita con gli occupanti..." (p. 169).

Tsirpanlis appare molto critico nei confronti di Apostolos ma non troppo duro: lo dice "vittima tragica dell'alterazione e dell'alienazione psicologica provocate dalla presenza degli italiani nel Dodecaneso" (p. 168). Ed in realtà non è facile entrare nell'animo di quest'uomo: la sua autodifesa commuove ma non toglie tutte le perplessità. Tutta la sua opera attende di essere studiata accuratamente.

L'A. si ferma particolarmente sulla questione dell'autocefalia, utilizzando molto lo studio di Cesare Buonaiuti Marongiu. Su essa ci dà alle pp. 98-99, un'informazione preziosa e non precedentemente nota, cioè che già Ameglio e i suoi collaboratori proponevano nell'aprile del 1913 il modello dell'autocefalia per la Chiesa del Dodecaneso, ispirandosi al modello cipriota e al rapporto tra Inghilterra e chiesa di Cipro. Dedica poi alcune pagine al fallimento del progetto, notando che dopo cinque anni di trattative con il patriarcato di Costantinopoli si giunse nel 1929 ad una posizione negativa del nuovo patriarca Fozio II (eletto nelle stesso anno) che pose come condizione per rilasciare il tomo di autocefalia il consenso della popolazione ortodossa del Dodecaneso espresso attraverso un referendum (pp. 172-173).

La trattazione dell'autocefalia, tuttavia, lascia l'impressione che molte cose debbano essere ancora chiarite. Così, appare del tutto improbabile che Apostolos, personalità di notevole peso nell'ambito del patriarcato, si sia mosso nel 1924 verso l'autocefalia senza qualche appoggio e sostegno autorevole. Tsirpanlis confessa (p. 169) di non aver potuto fare ricerche nell'archivio patriarcale e lascia esplicitamente aperta la possibilità che esistano documenti capaci di dare una visione diversa dell'azione di Apostolos.

Probabilmente, Apostolos — e con lui, forse, gli altri gerarchi del Dodecaneso — si era ormai convinto dell'irreversibilità della presenza italiana nel Dodecaneso e mirava a costruire una posizione quanto più forte possibile per se stesso, per la Chiesa ortodossa e per il suo clero. Forse agiva in lui anche la preoccupazione per la temibile azione che andava svolgendo papas Eftim, capo della chiesa ortodossa di Anatolia, sostenuto dai giovani turchi.

Se si leggono le pagine nelle quali Apostolos parla del momento nel quale matura il suo ritorno a Rodi, emerge chiaramente un clima di passaggio epocale: la fine dell'ellenismo dell'Anatolia e l'umiliazione dell'ellenismo continentale, il nazionalismo turco, il pericoloso indebolimento del patriarcato, l'arroganza violenta di papas Eftim, la stabilizzazione del dominio italiano nel Dodecaneso (cfr. [Τρύφωνος] Απόστολος (μητροπολίτης Ρόδου), *Απομνημονεύματα*, τ. 1, εν Αθήναις 1947, 103-110).

C. Buonaiuti Marongiu, nel suo bel libro *La politica religiosa del fascismo nel Dodecanneso,* 40 ricorda che secondo le fonti italiane papas Eftim aveva molto impressionato Apostolos. Stranamente, Tsirpanlis ignora papas Eftim e non fa alcuno sforzo di considerare l'impatto di tutto questo clima su Apostolos, anche se mostra di essere consapevole del valore personale dell'uomo.

In quel clima, l'idea della Chiesa autocefala del Dodecaneso, proposta dalle autorità italiane, poteva sembrargli un'opportunità da non perdere.

Sarebbe stato utile a questo punto seguire più da vicino le vicende dello *Statuto* della chiesa autocefala del Dodecaneso, giacché da quel che si può intuire il tentativo di Apostolos fu quello di ottenere il più possibile in un contesto di stabile italianizzazione. Purtroppo, non si trova una seria, documentata e completa esposizione di tali vicende in nessuna pubblicazione né negli *Απομνημονεύματα* di Apostolos né nell'opera di C. Buonaiuti Marongiu (che si limita a sintetizzare lo *Statuto* dell'agosto 1924 alle pp. 46-49) né in M. Δ. Παπαϊωάννου, *Ρόδος και νεώτερα κείμενα. 8. Η Εκκλησία της Δωδεκανήσου κατά την ιταλοκρατία. Το Αυτοκέφαλο*, Ρόδος 1997, che presenta la fotocopia di 8 articoli di uno *Statuto* non meglio precisato alle pp. 152-156.

Tsirpanlis, che sembra intenzionato a tornare sulla questione, non va su questo punto oltre i cenni di Buonaiuti Marongiu. L'auspicio è che possa dedicarsi più ampiamente a tale questione con tutta la su competenza.

Le annotazioni che siamo andati facendo, come è chiaro, vogliono solo sottolineare ulteriormente quel che l'A. dice più volte: la necessità di andare maggiormente a fondo nella ricerca storica di questo complesso periodo. Se è ormai certo che l'italianizzazione è la parole d'ordine che conferisce unità a tutta la presenza italiana nel Dodecaneso, rimangono però tanti altri aspetti da analizzare e da valutare, per capire adeguatamente tutto quel che è successo nei 31 anni di italocrazia.

Al termine di queste righe, poi, è doveroso ringraziare Tsirpanlis perché — sulla base delle fonti italiane e del Buonaiuti Marongiu (*La politica religiosa*, 92-94) — fa giustizia di una tesi sommariamente e infelicemente diffusa purtroppo de un teologo ortodosso di grande prestigio e valore come O. Clément, la tesi cioè della latinizzazione forzata operata dall'Italia e dalla chiesa cattolica nel Dodecaneso.

Più volte infatti Clément ha ribadito questa tesi, in testi pubblicati e in conferenze. Bastino queste tre citazioni: "Il contenzioso politico-religioso [fra Oriente e Occidente] è gigantesco. Va dalla costituzione delle Chiese uniate nel vicino oriente, in Polonia-Lituania, nell'impero d'Austria, alla crociata contro lo 'scisma di Fozio' durante la guerra di Crimea, sino alla colonizzazione italiana — anche religiosa — nelle isole greche del Dodecaneso, in pieno XX secolo..." (*La rivolta dello Spirito*, Milano, 1980, 88-89)"; "La latinizzazione forzata dei greci di Rodi e del Dodecaneso, annessi all'Italia dal 1912 al 1943" (M. Talbio – O. Clément, *Rispetto nel dialogo, Islamismo e cristianesimo*, Cinisello Balsamo, 1994, 215); "Da allora [dalla catastrofe del 1922] la Grecia è sulla difensiva: quando le grandi potenze hanno disegnato

l'Albania, non hanno esitato a inglobarvi l'Epiro del nord, che è greco. Non dimentichiamo che l'Italia ha conquistato le isole del Dodecaneso con Rodi nel 1911, se non erro. Le ha mantenute con una politica di latinizzazione malvista" (F. Morandi – M. Tenace, *Fondamenti spirituali del futuro, Intervista a Olivier Clément*, Roma, 1997, 31).

Se è vero che c'è stata colonizzazione italiana del Dodecaneso, non c'è stata latinizzazione forzata. Scrive Tsirpanlis alle pp. 180-181:

"Proposte e progetti di proselitismo degli ortodossi non riuscirono. D'altronde, anche lo stesso Lago non approvava la cattolicizzazione dei dodecanesini; quel che perseguiva primariamente era di spezzare i vincoli ortodossi con il patriarcato ecumenico. Molto più tardi, quando fosse avanzata la assimilazione politica, economica e culturale, si sarebbe affrontato anche il problema dell'attrazione alla chiesa cattolica. È noto anche il caso del prete ortodosso Costantino Sakellaridis che manifestò un forte desiderio di passare alla religione cattolica. Il governatore lo scoraggiò e lo minacciò che, se fosse diventato latino, non gli avrebbe permesso il ritorno nelle isole".

Ma anche i pensieri o pii desideri degli uniti del famoso monastero di Grottaferrata di reclutare giovani dodecanesini per il loro ramo monastico incontrò l'espresso rifiuto di Lago [l'A. cita qui G. M. Croce, *La Congregazione basiliana d'Italia nell'età moderna e contemporanea* in *Atti del III Convegno di studi storici sull'Italia benedettina*, Cesena, 1995, 228-229, 245-247]. Inoltre, le proposte del vescovo unita (di rito bizantino) in Turchia Dionigi L. Varuhar che venisse costituito del Dodecaneso uno strumento o centro dell'uniatismo (*Opera cattolica di rito bizantino*) furono respinte dal governo come inapplicabili e fuor di realtà. "Sarebbe" scriveva Lago il 15 dicembre 1934 al suddetto vescovo "un grande errore fondare una qualsiasi organizzazione unita. Le sporadiche, pochissime defezioni (verso l'uniatismo) provocherebbero tale avversione che sarebbe in pericolo la soluzione del problema che deve essere affrontato nel suo insieme. Il primo passo è, attraverso l'Autocefalia, riuscire a staccare la chiesa ortodossa (del Dodecaneso) dal patriarcato ecumenico".

Aggiungerò inoltre che anche De Vecchi, nel 1935, allora ambasciatore presso la Santa Sede era radicalmente contrario a tali disegni, che per altro non sembra che il Vaticano abbia ufficialmente portato avanti. Poco più tardi, anche come governante del Dodecaneso, egli tentò di snervare il ruolo della Chiesa Cattolica, che vedeva come elemento di opposizione alla fascistizzazione della società italiana in generale".

Tsirpanlis accetta e conferma dunque quanto già il Buonaiuti Marongiu aveva notato, tanto riguardo all'azione di Lago quanto riguardo a quella di De Vecchi. Bonaiuti notava riguardo al primo, di formazione liberale, che, pur favorendo egli (ma solo dopo il '26) la chiesa cattolica, "conformemente al suo pensiero e al suo desiderio di mantenere le civiltà delle popolazioni, anche se controllandole e indirizzandole, non vi era né doveva esserci alcuna forma di costrizione e di proselitismo" (*La politica religiosa*, 92). Riguardo

all'azione del secondo la considera apertamente ostile al cattolicesimo, in coerenza con la politica fascista nelle colonie: "il fascismo... preferì al cattolicesimo altre confessioni, che davano, almeno apparentemente, garanzie o maggior possibilità di essere strumentalizzate e controllate" (*La politica religiosa*, 105).

Certo, il governo italiano delle isole favorisce in vario modo i matrimoni misti e ciò non va dimenticato. Tuttavia, anche se il numero dei matrimoni misti non è ancor ben conosciuto, indizi consistenti mostrano che si trattò di un piccolo numero (p. 251); Tsirpanlis fa suo quanto Apostolos Tryphonos afferma, cioè che l'ostilità della chiesa ortodossa ai matrimoni misti e le misure contro di essi ebbero reale efficacia (*ibidem*). Essi riguardarono per lo più donne di livello sociale ed economico basso o donne con difficoltà a sposarsi; ci furono poi casi nei quali era il coniuge italiano ad integrarsi nell'ambiente greco. In ogni caso, non possono essere considerati strumenti di latinizzazione forzata.

Concludendo, si può dire pacificamente che questa opera di Tsirpanlis è la più significativa e importante fin qui uscita riguardo all'italocrazia nel Dodecaneso. Ha moltissimi meriti e ne abbiamo ricordati diversi. È un opera, tra l'altro, scritta bene che appassiona e si legge con facilità. Rimarrà a lungo come un fondamentale punto di riferimento per gli studi in questo ambito.

B. Petrà

Historica

Rosa Bianca Finazzi e Alfredo Valvo (a c. di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Atti del Seminario Internazionale di studio (Roma – Napoli, 25-27 settembre 1997), Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998, pp. VII + 330.

Il ricordo di Massimiliano Pavan apre il volume degli Atti del Seminario Internazionale, in cui i contributi, nello specifico tema di quest'anno sul "Romanzo di Alessandro", evidenziano puntualmente la diffusione dell'eredità classica e le implicazioni con le culture del vicino Oriente.

Apre un interessante contributo di Carmela Baffioni, "L'embriologia araba fra astrologia e medicina", in cui si analizzano due luoghi de "*il libro della grande introduzione* [all'astronomia]" di Albumasar "anomali" rispetto al tenore del libro in quanto ignorano totalmente il ruolo degli astri. Tali passi sono ripresi nella cultura araba e la studiosa prende in considerazione la possibilità di ricondurre le citazioni fatte dei passi al Galeno a noi noto, contribuendo a chiarire quale fosse l'uso delle fonti antiche nell'Islam. In "Nuove note turche in margine al "Romanzo di Alessandro", Giampiero Bellingeri analizza le note in turco poste sui margini del *Codice Greco 5* dell'Istituto Ellenico di Venezia, proponendo l'ipotesi di una "commitenza comnena". Giancarlo Bolognesi in "Sul testo armeno degli ultimi capitoli dei *Progymna-*

smata di Teone" esamina gli ultimi capitoli dell'opera dell'Alessandrino sopravvissuti solo in una traduzione armena, ricostruendo, attraverso i manoscritti trovati la tradizione manoscritta con un'analisi interna del testo molto precisa e puntuale. Ne "Gli antecedenti del *Romanzo* siriaco di Alessandro" Claudia A. Ciancaglini si chiede se la versione siriaca anonima del "Romanzo di Alessandro", trasmessa da cinque manoscritti di data recente, dipenda da una versione pahlavica intermedia tra lo Pseudo-Callistene greco e la citata versione siriaca, secondo l'ipotesi del Nöldeke. Attraverso uno studio preciso volto a chiarire come la figura di Alessandro avesse una connotazione negativa nella letteratura pahlavica tesa a difendere l'ortodossia zoroastriana, la studiosa propone che il testo siriaco sia esemplato direttamente su uno dei testi greci dello Pseudo-Callistene. Puntuale e molto utile alla comprensione della struttura linguistica siriaca è l'analisi offerta da Riccardo Contini in "Considerazioni interlinguistiche sull'adattamento siriaco della Téchnē Grammatikē"; l'autore mette in evidenza le modifiche che la versione siriaca dell'opera attribuita a Dioniso Trace ha operato del testo greco. In "Les versions orientales des commentaires mythologiques du Pseudo-Nonnos et la réception de la mythologie classique", Bernard Coulie prende in considerazione la versione siriaca, la versione armena e la versione georgiana dei commentari mitologici dello Pseudo-Nonno sottolineando come queste versioni siano indice dell'interesse che la cultura orientale medievale aveva per la mitologia classica.

Interessante ed esauriente la rigorosa analisi delle fonti condotta da Cristiano Dognini in "Il sogno di Alessandro Magno" che evidenzia i complessi adattamenti che la redazione greca ha avuto ed ipotizza validamente la connessione dei racconti analizzati relativi al "sogno" di Alessandro all'*Epopea di Gilgamesh*. Un'efficace analisi della tradizione islamica relativa al *topos* di Alessandro come incendiario di libri, assente nella tradizione classica, è condotta da Joseph Habby in "Alessandro incendiario di libri?". L'autore considera vari testi e confronta la tradizione araba con la distruzione della Biblioteca di Alessandria, proponendo che l'immagine di Alessandro incendiario sia stata accolta dagli storici arabi per bilanciare l'accusa di questo incendio mossa ai musulmani. Ricca e stimolante "La chronographie grecque chrétienne de l'antiquité tardive et sa réception dans l'historiographie arménienne" di Christian Hannik in cui si analizza la recezione della cronografia cristiana nella storiografia armena, a partire da Eusebio di Cesarea. In "Due redazioni per il *Romanzo di Alessandro* armeno: tessere di un mosaico perduto?" Sara Mancini Lombardi e Gabriella Uluhogian procedono ad un attento esame filologico delle recensioni fondamentali del testo greco con le due redazioni armene per chiarire nella tradizione manoscritta armena la configurazione delle due redazioni. Le autrici dopo aver proceduto a questo puntuale e chiaro confronto, propongono che la redazione armena denominata *TB* sia una versione compendiata del *Romanzo di Alessandro* condotta sul testo armeno della versione del V secolo, più che direttamente sul testo

greco, nata dall'esigenza di rendere accessibile il testo ad un pubblico eterogeneo. Molto utile il richiamo alla notevole importanza dei documenti orientali per una migliore comprensione del mondo greco fatto da Moreno Morani in "Traduzioni Orientali e filologia greca"; l'autore esemplifica il giusto richiamo attraverso l'analisi di tre testi dei quali sono conservate traduzioni in lingua non greca: le *Gnomai monostichoi* attribuite a Menandro, il *De caelesti hierarchia* dello Pseudo-Dionigi e il *De natura hominis* di Nemesio.

La diversa conoscenza etnogeografica nella nomenclatura dell'Alto Medioevo rispetto alla nostra rappresentazione cartografica è stata convenientemente sottolineata da Paruir Muradyan che cerca di chiarire, attraverso un'attenta analisi, il significato di *K'alkedonac'ik'* nella versione armena del *Romanzo* in "La lezione *"Kark'edovn/K'alkedon"* nelle fonti armene altomedievali". Stimolante la prospettiva di ricerca emersa dal contributo di Vincenzo Poggi S.J. "Alessandro Magno, dal *Romanzo* alla Sura *della Caverna*", nell'evidenziare l'importanza di Alessandro tanto nella cultura ebraica, che in quella cristiana e musulmana. L'autore prende in considerazione l'eventuale presenza di Alessandro nella sura *della Caverna* nella quale la prima e la terza serie di versi hanno corrispondenza con alcuni brani della redazione greca del *Romanzo di Alessandro*. L'analisi viene condotta istituendo interessanti e puntuali paralleli e considerando la presenza di altre fonti, anche della cultura cristiana. Dall'esame condotto risulta che la figura di Alessandro, mitizzata dal mondo pagano e trasmessa a generazioni di posteri nella caratterizzazione del *Romanzo* più che in quella storica, diventa un modello anche negli imperi islamici. Particolare attenzione pone Ilaria Ramelli alla diffusione del cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate nel contributo "Alcune osservazioni sulle origini del cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate". Approfondendo proficuamente l'esame critico delle fonti, con particolare riferimento alla corrispondenza tra Tiberio ed Abgar V di Edessa, l'autrice mostra in modo accurato e rigoroso come la presenza di un nucleo storico nella documentazione considerata suggerisca la diffusione del cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate sin dal I secolo d.C. Attento l'esame delle versioni arabe cristiane del *Romanzo di Alessandro* condotto da Samir Khalil Samir S.J. in "Les versions arabes chrétiennes du roman d'Alexandre", attraverso il quale l'autore dimostra che alcune tradizioni relative ad Alessandro erano diffuse dopo il IX secolo fra tutte le comunità cristiane di lingua araba. Gagik Sarkissian in la "Storiografia armena di età ellenistica" pone l'attenzione sull'esistenza di una tradizione storiografica in Armenia che dall'età ellenistica si sviluppò fino all'introduzione della scrittura nazionale; preciso l'attento vaglio delle fonti che contribuisce a creare una conoscenza significativa delle storiografia armena. Il contributo di Rüdiger Schmitt "An Iranist's remarks on the armenian version of the Alexander Romance" concerne qualche omissione presente nell'edizione del "Romanzo" preparata ed edita da H. Simonyan (Erevan 1989); retroversioni onomastiche, geografiche e di titolature reali dovrebbero avere una maggiore analisi lessicografica.

Romano Sgarbi in "Questioni di traduttologia armena in prospettiva interlinguistica" si sofferma sull'importanza della cosiddetta "Scuola Ellenistica", attiva tra V e VI secolo d. C. nell'ambito delle traduzioni dal greco all'armeno. L'autore, prendendo come esempio la versione armena dell'*Îsagōgē* di Porfirio, focalizza i problemi di natura linguistica e filologica che emergono dall'approccio interlinguistico nei criteri di traduzioni armena condotti dalla "Scuola Ellenistica". In "La versione armena del *Romanzo di Alessandro* e i principi ispiratori dell'edizione del testo", Hasmik Simonyan, che ha curato nel 1989 la fondamentale ed esauriente edizione critica del *Romanzo*, puntualizza, sulla ricognizione dell'intera tradizione manoscritta e dell'analisi critico-comparativa, le due principali fasi redazionali della versione armena del *Romanzo di Alessandro*. Dal contributo emerge la notevole importanza della versione armena del *Romanzo* e dell'edizione critica fatta dalla studiosa. Un'interessante analisi della figura di Alessandro nel *Libro delle "chreiai"* e nella *Storia degli Armeni* di Mosè Xorenac'i è condotta da Albert A. Step'anyan nel contributo "Alessandro nella *Storia degli Armeni* di Movsēs Xorenac'i: fonti e semantica dell'immagine". L'autore mostra come le due opere delineino una immagine di Alessandro diversa, e approfondisce accuratamente l'analisi della *Storia degli Armeni* e del pensiero storiografico ad essa sotteso.

In "The document called *Question*" Micheal E. Stone richiama l'attenzione sul testo chiamato *Harc'own* (*Question*), edito dallo stesso, che sembra dimostrare l'esistenza di una versione armena dell'*Apocalisse dello Pseudo-Metodio*. Giuliano Tamani in "Un epistolario immaginario: le lettere ebraiche di Aristotele e di Alessandro" analizza la corrispondenza tra lo Stagirita e il re macedone conservate in tre opere; molto interessante la conclusione in cui l'autore mostra che le lettere inserite nelle prime due opere appartengono alla letteratura internazionale del vicino Oriente, mentre attesta la provenienza ebraica della lettera contenuta nell'ultima opera. Accurato e ricco di spunti il contributo di Giusto Traina "La *recensio a* e i suoi paralleli orientali: osservazioni sull'edizione di Kroll" in cui si evidenzia l'opportunità di una maggiore considerazione per l'edizione di Kroll. Un'attenta riflessione sui problemi sollevati dal *De causis* pseudo-aristotelico è stata condotta, in "L'autore del *De causis* pseudo-aristotelico: una nuova ipotesi", ove Mauro Zonta avanza fondate ipotesi per determinare la paternità dell'opera.

M. Amerise

Carlo M. Fiorentino, *All'ombra di Pietro*. La Chiesa Cattolica e lo spionaggio fascista in Vaticano 1929-1930. (= Saggi, 21), Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1999, pp. 256.

Un regime totalitario come quello del duce non poteva fare a meno dello spionaggio. C'era infatti l'Organizzazione di Vigilanza e Repressione del-

l'Antifascismo detta dalle iniziali OVRA con i suoi fascicoli di colore bianco, o per materia, di colore verde, in base al nome del sorvegliato e di colore rosso, con il nome dell'informatore. I fascicoli di colore bianco e verde si conservano nell'Archivio Centrale dello Stato. Questo libro, scritto appunto da chi lavora in quell'Archivio, prende in esame lo spionaggio fascista in confronto esclusivo di personaggi vaticani all'epoca della Conciliazione. Si tratta del card. Pietro Gasparri, allora segretario di stato, settantasettenne, che Pio XI voleva mettere da parte perché filofascista (p. 44). Il secondo personaggio è mons. Giuseppe Pizzardo che nel 1929 è segretario della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari. In quanto assistente nazionale ecclesiastico dell'Azione Cattolica, mons. Pizzardo preoccupa il fascismo che non vuole rivali ai suoi organismi nazionali giovanili. Il terzo personaggio è il gesuita francese Michel d'Herbigny, vescovo titolare di Ilion, rettore del Pontificio Istituto Orientale e arbitro presso Pio XI della politica ecclesiastica orientale. Poi vengono i cardinali, Basilio Pompilj, vicario generale del papa, che nonostante le insistenze del papa non vuol dare le dimissioni; il card. Francesco Ragonesi prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura "avversario del fascismo"; il card. Alessandro Verde "poco propenso al fascismo", il card. Luigi Capotosti pro-datario "uomo dotto e di ministero"; il card. Gaetano Bisleti "legato alla famiglia dei Borboni"; il card. Francesco Marmaggi "d'idee intransigenti"; il card. Francesco Marchetti Selvaggiani successo al Pompilj come vicario di Roma "dall'atteggiamento sfumato sul fascismo". Il card. Bonaventura Cerretti è filofrancese per i fascisti; altrettanto dicasi del card. Eugène Tisserant; il card. Carlo Salotti è addirittura "antifascista"; il card. Camillo Caccia Dominioni, "uno dei consiglieri più antifascisti del papa"; il card. Luigi Sincero segretario della S. Congregazione per la Chiesa Orientale avrebbe "simpatie fasciste dettate dal desiderio di sostituirsi al P. Tacchi Venturi nei rapporti confidenziali con Mussolini" (p. 164). Il card. Camillo Laurenti "non ha mai pronunciato una parola ostile al fascismo" (p. 167). Il card. Pietro Fumasoni Biondi "di sentimenti benevoli verso il fascismo".

Lo spionaggio fascista si interessa pure a personaggi della pubblicistica vaticana quali il P. Enrico Rosa della *Civiltà Cattolica* che a un certo punto deve uscire d'Italia perché si quietino alquanto le acque e il Direttore dell'*Osservatore Romano*, conte Giuseppe Dalla Torre che grazie alla sua presenza di spirito sfugge alla polizia fascista che vuol metterlo in stato di fermo.

Il libro, che riporta in appendice una dozzina di documenti di archivio quali esempi dei dossiers su cui la ricerca archivistica si basa, presenta notevole interesse. Non soltanto i cardinali, le "eminenze grige" e i personaggi del "Vaticano minore" si rivelano in qualche modo attraverso le "informazioni spionistiche". Penso per esempio alla informazione, proveniente dalla cerchia dell'onnipresente Benigni, che definisce Michel d'Herbigny "nevrastenico ... maniaco a sangue freddo. Guai a cozzare con le sue allucinazioni" (nota 72 p. 102). O alla personalità autoritaria di Pio XI che "intendeva esse-

re affiancato da un vicario che fosse in tutto e per tutto delle sue idee" e perciò sollecitava Pompilj a "presentare spontaneamente le dimissioni" (p. 133).

Perfino rapporti dell'OVRA, sia pure di parte e da prendersi con le dovute cautele, possono aiutare a ricostruire la storia.

V. Poggi, S.J.

Antonio Francesco Spada, *Sedilo*. Volume II. *La Gente*. Amministrazione Comunale di Sedilo 1999, pp. 296.

Di questa opera è stato già recensito il primo volume, *La Storia*, 1998, in OCP 1999, 209-210. Anche il secondo volume merita un breve commento in questa sede, in quanto la gente di Sedilo, come la sua storia, manifestano attaccamento a tradizioni che risalgono al dominio bizantino, protrattosi per secoli in Sardegna. Sedilo attraverso i suoi abitanti, si caratterizza nella buona e nella cattiva sorte. Il volume tratta del tempo in cui si praticavano le torture per far confessare reati non commessi. Narra del marchese Delitala, accusato e condannato in contumacia; dell'assedio di Sedilo nel 1850, delle assicurazioni del bestiame, dell'eredità contestata di un sindaco, di un medico condotto che salva una donna dissanguata operando a lume di candela e infine del culto a S. Costantino Imperatore praticato in Sardegna sotto i Bizantini e mantenuto a tutt'oggi a Sedilo con lo stesso fervore. A p. 274 si legge la testimonianza di don Giovanni Battista Manzella, richiesto dal vescovo Angelico Zanetti, di assistere come osservatore alla sagra di Sedilo in onore di San Costantino, per riferire se quel culto potesse essere approvato e incoraggiato. "Osservai — egli scrive al vescovo — come attorno alla chiesa tutto il giorno e tutta la notte girano pellegrini a far la guardia al Santo ... seri, compresi dell'atto che stanno facendo, non guardano attorno. A San Costantino ogni atto è religioso. Il rispetto umano non c'è. C'è la fede e non più". Nella parte antologica di questo secondo volume si riporta tra l'altro la voce Sedilo dal *Dizionario geografico degli Stati del Re di Sardegna*, pubblicato a Torino fra il 1833 e il 1857. La voce è redatta da Vittorio Angius (1797-1862) e il curatore A. F. Spada la riporta fedelmente, pur cogliendo l'occasione per delle precisazioni. L'Angius, antico religioso, poi uscito dalla sua congregazione e divenuto deputato al parlamento subalpino, scrive di "S. Antinu 'e campu": "il santo Costantino cui è dedicata questa chiesa del campo è il regolo turritano, non l'imperatore romano come alcuni pensano" (p. 161). Ma il curatore precisa opportunamente che non si può assolutamente confondere S. Antinu con S. Quintino come fa l'Angius. L'Antinu della chiesetta, rappresentato sull'altare maggiore in mezzo a S. Elena e a S. Silvestro papa, altri non è che Costantino il Grande, ad onore del quale si celebra a Sedilo la famosa "ardia" il 7 luglio di ogni anno.

V. Poggi, S.J.

Michael Vattappalam, *The Congregation for the Eastern Churches. Origins and Competence*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, pp. 252.

Come titolo e sottotitolo preannunciano, questo libro studia l'origine quindi la storia e la competenza della Congregazione chiamata allora della Chiesa Orientale, nata il 1° maggio 1917, con *Motu proprio* di Benedetto XV. La storia suppone una preistoria, ovvero un accenno alle strutture precedenti che si occupavano dell'Oriente Cristiano, quali le varie *Congregationes: de rebus Graecorum, super formatione Graecorum, super negotiis fidei et religionis catholicae, de propaganda fide* (1622), *super dubiis Orientalium, super correctione euchologi Graecorum, super correctione librorum Orientalium* fino a destinare all'Oriente Cristiano una sezione della Propaganda, detta *Commissione interna a Propaganda pro negotiis ritus orientalis.* Questa fase inizia nel 1862, ma nel 1908 è necessario determinare meglio le competenze della commissione, rispetto a quelle di Propaganda. Nel 1917 nasce finalmente la congregazione autonoma esclusiva a quell'Oriente Cristiano che ha sopportato per secolì l'ingiusta equiparazione al mondo non cristiano. Le competenze della nuova Congregazione sono dichiarate nel codice di diritto canonico che esce proprio quello stesso anno 1917 (can. 257). Tredici anni dopo Pio XI precisa ulteriormente le competenze della Congregazione con il MP *Inde ab initio* e l'anno successivo la costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* emana una legislazione valevole anche per gli istituti di studio nei territori della Congregazione orientale. Ancora Pio XI nel 1938, con il MP *Sancta Dei Ecclesia* dichiara le competenze della Congregazione. Un'altra pietra miliare nella storia della Congregazione è il decreto del Concilio Vaticano II°, *Orientalium Ecclesiarum* (1965), senza dimenticare il valore ecumenico dell'altro decreto conciliare *Unitatis Redintegratio.* Paolo VI interviene due anni dopo nel 1967 a proposito delle competenze con la costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae universae*, che tra l'altro cambia il nome della Congregazione che diviene delle Chiese Orientali e ne attribuisce la prefettura non più al papa ma al cardinale prefetto. Anche l'attuale papa Giovanni Paolo II interviene sulle competenze della Congregazione con la costituzione apostolica *Pastor bonus* del 1988. Ulteriori precisazioni canoniche conseguono la promulgazione del Codice dei canoni delle Chiese Orientali.

Il libro è manuale chiaro e utile su tutto quanto riguarda la Congregazione per le Chiese Orientali. È arricchito di utile bibliografia dove sono menzionati per esempio i vari studi recenti di J. Abbass e di M. Brogi.

V. Poggi, S.J.

Iconica

Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Revised and expanded edition, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, pp. xi + 237.

Thomas F. Mathews has presented us with the first printing of the revised paperback edition of *The Clash of the Gods;* for the book review of the first edition see OCP 60, 1994, 645-647. In his Preface to the Revised Edition (p. xi) the author points out that he has emended two serious shortcomings: his obsolete dating of the Al-Mouâllaka lintel, which belongs to the eighth century not the fourth, made him give it undue importance. And the discovery of a new fourth-century piece from Palestine confirms his belief in the early popularity of the Entry into Jerusalem throughout the Empire and prompts him to a more nuanced interpretation.

At the same time, he adds a chapter on icons: "Chapter Seven: The Intimate Icon" (pp. 177-190).

Private images, so the author, posed a danger because they escaped the control of the clergy (p. 177). In the strict art historical sense, *eikon* is not just any image, but a wood-panel painting of a sacred subject intended for veneration (p. 178). The first problem the art historian has to grapple with is a gap in physical evidence right from the outset (p. 179). Although comparatively rich and diverse the material does not suffice to help us reconstruct all the phases of its development. Eager to lay bare imperial connections — in line with Mathews' main thesis (see p. 188) — scholarship of the Early Christian art period has skipped the material offered by Late Antiquity pagan icons (p. 179). Whereas the connections with imperial art are hard to document, those obtaining between pagan panels and Christian icons are, on the contrary, manifold (p. 180). However, pagan icons had practically no reservations about nudity, whereas about a third of the Early Christian icons are half-length figures to avoid any sexual connotation (p. 182); yet the data about the suckling Madonna gathered by G.P. Bonani e S.B. Bonani, *Maria Lactans*, Roma 1995 (see review in OCP 62 [1996] 474-475), is in no way considered, and, moreover, from the viewpoint of Eastern theology, nudity in a transfigured sense never posed a problem: we see it in the baptism of Christ, for example. As in pagan icons, the donor is reproduced on diminutive scale (p. 187). Perhaps it was Justinian's success in destroying the Academy in Athens in 529 which enabled Christian icons to flourish in the sixth century (p. 187). On the basis of honour shown by people to the emperor's image, both E. Kitzinger and H. Belting infer the development of the Christian icon from the imperial image; a fallacious argument, runs Mathews' contention throughout the book, for no art historian would claim on the same token that pagan images of the gods derive from the images of the emperor (p. 188). As in early icons Christ wears no distinctively imperial signs

whatsoever, precisely these icons prove detrimental to asserting the imperial connection (pp. 189-190).

These corrections and additions enhance the usefulness of Mathews' work.

E. G. Farrugia, S.J.

Indica

E. R. Hambye S.J., *History of Cristianity in India.* Volume III, *Eighteenth Century,* The Church History Association of India, Dharmaram College, 560 029 Bangalore – India 1997, pp. xxiv + 562.

Il P. Edouard R. Hambye S.J., arrivato in India nel 1950 dal Belgio, dove è nato il 3 luglio 1916, dà un notevole contributo, già nel 1956, alla storia del cristianesimo indiano, traducendo in inglese e commentando un saggio magistrale di Eugène Tisserant, *Eastern Christianity in India.* Hambye si familiarizza con biblioteche e archivi indiani e, tornando in Europa, cerca documenti sulla storia cristiana dell'India. Professore in istituzioni accademiche gesuite in India, a Kurseong, a Poona e a Dehli e dal 1983 al Pontificio Istituto Orientale, P. Hambye, accetta nel 1985 l'incarico di redigere questa storia ecclesiastica indiana del secolo XVIII per l'ammirevole collana *History of Christianity in India* e vi lavora instancabilmente, affrontando la particolare difficoltà dell'essere questo periodo storico meno studiato di altri (p. XI). Oggi finalmente questa storia del Cristianesimo indiano lungo il secolo XVIII, esce postuma, alcuni anni dopo la morte dell'A., mancato improvvisamente il 7 settembre 1990, salendo le scale di una biblioteca di Namur, dove lavorava alla conclusione dell'opera. Il volume è suddiviso in sezioni geografiche, corrispondenti a Kerala, Tamilnadu, Karnataka, Andhra Pradesh, India occidentale, India del Nord e India orientale. Il periodo storico ricostruito inizia con le missioni gesuita di Pondicherry e protestante del Tranquebar, aperte ambedue nel 1706. Quel secolo, attraversato dal fiorire delle compagnie commerciali francese, inglese e olandese, dalle imprese di Haider Ali e di Tippu Sultan, caratterizzato dalla nascita dell'indologia con Anquetil du Perron, Coeurdoux e Calmette, si chiude con la fondazione da parte di William Carey dell'opera di Serampore. L'A. traccia la sua storia ecclesiastica indiana incominciando dalle zone meridionali, nelle quali il Cristianesimo è più antico che in molte terre dell'Europa. In quel sud indiano c'è a proposito dei Cristiani di S. Tomaso la speranza che la scissione del 1666, reazione alla latinizzazione culminata nel sinodo di Diamper, possa risolversi. Purtroppo, Joseph Kariattil, arcivescovo di Kodungalloor all'ombra del Padroado Portoghese, muore prematuramente facendo svanire quelle speranze. Sempre nel sud, nel Tamilnadu e in Karnataka, grazie ai *sanyasi romani* che seguono l'esempio di Roberto de Nobili, un certo numero di indiani riceve il battesimo. Alcuni missionari sono ammirevoli per la capacità

di impadronirsi della cultura locale, come Costante Beschi e Bartholomäus Ziegenbalg, campioni ambedue e nello stesso tempo rivali in quanto l'uno gesuita e l'altro evangelico. La polemica fra gesuiti e riformati si verifica specialmente nel Tamilnadu. Ma la strategia iniziata dal de Nobili è vista con sospetto nella famosa controversia dei riti malabaresi; causa di una diffusa opposizione ai Gesuiti, qui studiata con oggettività. C'è la visione intransigente del Vicario Apostolico Maillard de Tournon che sembra sconfessare l'inculturazione. Interessante il giudizio dell'A. sulla delicata questione nei confronti di papa Benedetto XIV. Mentre secondo altri storici quel papa avrebbe iniziato sulla questione dei riti il procedimento polemico che porterebbe alla soppressione della Compagnia di Gesù, come sembrerebbe di capire vedendolo accettare la dedica della velenosa opera antigesuita del famigerato Padre Norberto, l'A. ritiene invece che papa Lambertini metta a tacere la scottante questione, senza impugnare il principio dell'*inculturazione*. Anche in altra svolta storica l'A. ha concezioni nuove. Secondo lui la soppressione della Compagnia non avrebbe costituito quell'immane disastro per le missioni dell'India che altri hanno lamentato. L'A. segue con simpatia exgesuiti che dopo la soppressione continuano con zelo e intelligenza la loro opera, per es. Joseph Tieffenthaler e Francesco Saverio Wendel. Continuano comunque i contrasti fra Padroado e Propaganda Fide, soprattutto lungo le coste orientali del sud e in parte dell'India occidentale; anche le guerre del Maratha e del Mysore e i conflitti anglo-francesi, sono considerati nelle relative ripercussioni sul Cristianesimo indiano.

Un libro serio dunque, documentato e onesto. Utili le quaranta pagine di bibliografia e le più di trenta di indice analitico. Unica pecca, i numerosi errori tipografici. Mi auguro che una ristampa li corregga.

V. Poggi, S.J.

Islamica

Karl Förstel (Hrsg.), Niketas von Byzanz, *Schriften zum Islam*, I: Griechisch — deutsche Textausgabe von K. Förstel (= Corpus islamo-christianum, Series graeca, 5), Echter Verlag, Würzburg 2000, XXVII + 225 S.

In einer Zeit, in der durch die gewaltige westöstliche und südnördliche Migrationswelle die Kenntnis des Islam, aber auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung und der theologische Dialog mit ihm für die Europäer immer wichtiger werden, haben auch Neuveröffentlichungen wie die vorliegende aus der byzantinischen Islampolemik ihren Platz; die mit deutscher Übersetzung versehene Ausgabe des griechischen Textes aus Cod. Vat. gr. 681 (Erstedition durch A. Mai 1847 bzw. 1863) schließt sich an die Lebensarbeit A.-Th. Khourys an, der das Verhältnis der Byzantiner zum Islam erstmals auf breiter Front zum Arbeitsfeld gewählt hatte.

Niketas von Byzanz ist ein Zeitgenosse und Mitarbeiter des Patriarchen Photios in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, der neben seiner Confutatio des Korans auch noch Schriften gegen das Filioque sowie gegen die monophysitischen Armenier verfaßt hat. Der Herausgeber macht in seiner gediegenen Einleitung (S. IX-XXV) mit Recht darauf aufmerksam, daß der polemische Traktat viele objektive Fehldeutungen des Korans enthält, die auf Lesefehlern der Suren beruhen; darüber hinaus sind aber auch eigene Argumentationsfehler bei dem in der platonischen und aristotelischen Philosophie gebildeten Autor festzustellen. Hinzukommen stilistische Mängel (z. B. Wiederholungen), sodaß die angezielte Bekehrung von Muslimen zum Christentum wohl wenig Früchte getragen haben dürfte. Insgesamt kann man Herausgeber und Verlag zu dieser Edition, die auch noch zwei Antwortbriefe an die Mohammedaner umfasst sowie mit Kommentar, Quellennachweis sowie mehreren philologischen Indices versehen ist, nur beglückwünschen.

G. Podskalsky, S.J.

Roland Meynet, Louis Pouzet, Naila Farouki, Ahyaf Sinno [Université Saint-Joseph, Beyrouth. Institut d'études islamo-chrétiennes] *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane,* Les Éditions du Cerf, Paris 1998, pp. 347.

Das vorliegende Werk wurde im Jahre 1993 in Arabisch unter dem Titel *Rhetorische Methode und Hermeneutik. Analyse von Texten der Bibel und der muslimischen Traditionsliteratur* (d.h. *Hadith)* veröffentlicht. Da es ursprünglich in Französisch verfasst worden war, schien es angebracht, es auch in dieser Sprache für eine des Arabischen nicht kundige Leserschaft zugänglich zu machen. Ausser seiner rein wissenschaftlichen Bedeutung stellt es die Fruchtbarkeit der Zusammenarbeit von muslimischen und christlichen Forschern auf dem Gebiet der Auslegung religiöser Grundtexte beider Religionen unter Beweis.

Die vorliegende Ausgabe ist angereichert mit Ergebnissen jüngster relevanter Arbeiten R. Meynets, des Hauptautors und Initiators der Arbeit sowie durch Präzisierungen seitens A. Sinno in dem Teil, der die Entwicklung der islamischen Exegese behandelt.

Im Gegensatz etwa zur historischen Kritik, zur formgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Methode, die alle zunächst als allgemein wissenschaftliche Methoden entwickelt und erst später auf die Bibel angewandt wurden, ist die rhetorische Analyse im Herzen der biblischen Studien selbst entstanden und angesiedelt. Obwohl sie schon vor ungefähr zweihundert Jahren in ihren wesentlichen Elementen erfasst wurde, ist sie erst während der vier vergangenen Jahrzehnte voll entwickelt worden. Sie ist eng verbunden mit der Linguistik, insofern sie versucht, in der Materialität der Texte selbst, also nicht hinter oder unter ihnen, vielmehr an ihrer unmittelbar sichtbaren Oberfläche die Gesetze ihrer Organisation angewandt zu sehen.

Während die historische Kritik ihre Methode auf die Herausarbeitung von Ungereimtheiten, stilistischen Bruchstellen der biblischen Texte zentriert, um die Nähte zwischen den verschiedenen redaktionellen Schichten zu identifizieren, versucht die rhetorischen Methode zu zeigen, wie dieselben Fakten erklärt werden können, wenn man akzeptiert, dass hier eine andere Art zu komponieren, d.h. eine andere Logik als die westliche, Erbin der griechisch-lateinischen Rhetorik am Werke ist. Was man biblische Rhetorik nennt, ist das Ensemble von Organisationsgesetzen des Textes, das man Schritt für Schritt zu Tage gefördert hat.

Die Originalität des vorliegenden Werkes besteht darin, diese Art der Analyse und Interpretation auf ausgewählte *Hadithe* aus der Sammlung des al-Bukhari parallel zu Analysen ausgewählter biblischer Texte anzuwenden. Dabei haben die Autoren bewusst auf eine Anwendung der rhetorischen Analyse auf den Text des Koran verzichtet, aus Respekt vor der besonderen Stelle, die dieses Buch im Glauben der Muslime einnimmt.

Die Autoren sind der Meinung, dass die Texte des *Hadith* nach denselben Regeln der Komposition konstruiert sind wie die Texte der Bibel. So sprechen sie von einer semitischen Rhetorik. Das vorliegende Werk scheint dabei von der fragwürdigen Voraussetzung auszugehen, dass alle Texte der Bibel gleichermassen dem "semitischen" Bereich zuzuordnen sind und somit in ihnen die Anwendung der Regeln semitischer Rhetorik erwartet werden kann. Aber, gibt es in dieser Hinsicht nicht markante Unterschiede einerseits zwischen etwa den im griechischen Sprachraum verfassten biblischen Schriften und den anderen, und anderseits im Neuen Testament etwa zwischen der Rhetorik der Briefe des paulinischen Corpus hier und z.B. dem Jakobusbrief dort?

Das Ziel der im vorliegenden Werk nebeneinandergestellten Analysen biblischer und muslimischer Texte ist nicht theologisch sondern methodologisch. Es geht nicht um den Vergleich von Inhalten und Lehren, sondern darum, die Nützlichkeit der Methode der rhetorischen Analyse für die Erforschung des Sinnes der Texte. Dem Leser soll es ermöglicht werden, sich der Verwandtschaft in der Konstruktion der biblischen und muslimischen Texte bewusst zu werden.

Nach der möglicherweise etwas zu vereinfachenden Meinung der Autoren kontrastiert die semitische Art der Textkomposition mit der westlichen (d.h. griechisch-lateinischen und ihren Nachfahren). Während die westliche Rhetorik dahin tendiere, die logischen Verbindungen zwischen Texteinheiten mittels verschiedenster sprachlicher Instrumente herauszustellen, etwa durch subordinierende Konjunktionen, Ausdrücke wie z. B. "einerseits ... andererseits"; "zunächst, dann, schliesslich", stellten die Semiten die Elemente ihres Diskurses nebeneinander und überlassen es dem Hörer selbst, die sie verbindenden Linien herauszufinden. Grob gesagt: während bei den Griechen und Lateinern und ihren Erben Subordination dominiert, herrscht

bei den Semiten Juxtaposition vor, m.a.W. Syntax dominiert hier, Juxtapositon dort.

Der Leser dieses Werkes und gerade auch der Passagen, die die Analyse und Interpretation der glücklich ausgewählten *Hadithe* aus dem *Sahih* des Bukhari bieten, werden der realistischen Einschätzung der Autoren selbst nur beipflichten wollen. Die rhetorische Analyse ist in der Tat nicht das einzige analytische Instrument, das auf die Texte — seien sie nun älteren oder neueren Datums, religiöser oder profaner Natur — angewandt werden kann und soll. Es ist sicher nicht so, als habe man geradezu auf diese Methode gewartet, um die Texte zu erklären, dazu können andere Methoden ebenso dienlich sein. Es lässt sich jedoch kaum leugnen, dass die rhetorische Analyse viel beiträgt auf allen Gebieten des Textstudiums: der Textkritik, der Übersetzung, der Bestimmung des Kontextes sowie der Interpretation. Auch wir pflichten dem gegen Ende des Werkes zitierten Urteil George Mounins bei, der im Hinblick auf die Analyse poetischer Texte schreibt: "Es geht weniger darum eine der Schulen, einen der Theoretiker zu wählen als darum, zu sehen, in welchem Moment der Analyse welches von den Instrumenten der Analyse es anzuwenden gilt, die sie vorschlagen" (zitiert S. 291). Wenn diese realistische und vorsichtige Haltung die Anwendung der Einsichten und Instrumente der rhetorischen Analyse leitet, wird sie bei der Interpretation auch muslimischer Texte wertvolle Dienste leisten.

Ch. W. Troll, S.J.

Khurram Murad, *Key to al-Baqarah. The Longest Surah of the Qur'an*, (= Treasures of the Qur'an Series 1), The Islamic Foundation, Leicester UK 1996, pp. 36.

Khurram Murad, who died recently, was a former Director General of the Islamic Foundation in Leicester (UK), the important Centre of training and publication that works in the spirit of the widely known founder of the Islamist Jama'at-i Islami, Abul Ala Maududi (d. 1979).

Murad believes, that the second and longest chapter of the Qur'an, although revealed later in the life of the Prophet at different times during the Medinan period, was placed by the Prophet himself at the head of the Qur'an. Whereas the *al-Fatihah* (the Opening chapter of the Qur'an) is 'the preface of the Qur'an' and 'the deepest cry of the human heart before its Creator', '*al-Baqarah* is the first divine response to that human cry, the first lesson in righteous living, the first step on the Straight Path' (p. 7). It is important because it defines the meaning, mission and identity of the Muslim Ummah.

The present booklet presents the structure of al-Baqarah and ends with a short introduction to its major themes. Murad did not intend to write a work of learned Qur'an exegesis. He rather wanted to present a devotional exhor-

tation and a summons to live by the Qur'an and kindle an eagerness in the hearts of readers to reflect on the *surah* in more detail.

The booklet would be very helpful to the non-specialist Christian reader in getting an idea of how members of the Islamic movement approach the Qur'an as source of truth, devotion and action.

Ch. W. Troll, S.J.

G. Zatti (a c. di), *Il Corano: traduzioni, traduttori e lettori in Italia. Atti del Convegno tenutosi nel Centro Convegni dell'Abbazia Benedettina di Praglia (Padova) 6-7 novembre 1998*, Maurice Borrmans, Paolo Branca, Valentino Cottini, Maria Pia Pedani Fabris, Cherubino Mario Guzzetti, Vincenzo Poggi, Giuseppe Rizzardi, Giuliano Zatti, Milano ITL spa, via Antonio da Recanate 1, 2000, pp. 288.

Un convegno interessante e un libro di valore. Una figura ne emerge: Ludovico Marracci dei Chierici della Madre di Dio (1612-1700) autore di una scrupolosa traduzione integrale, dall'arabo in latino, del Corano, corredata di commento, basato sulla conoscenza diretta della tradizione culturale islamica e su *tafsîr* arabi classici.

Il Convegno tenuto nell'abbazia benedettina di Praglia (Padova) 6-7 novembre 1998, era motivato dalla ricorrenza del terzo centenario della pubblicazione integrale del Corano del Marracci, avvenuta appunto nel 1698, pubblicazione lodata, tradotta e riedita, poi dimenticata perché sostituita da traduzione inglese (di George Sale nel 1734) e francese (di Nicolas Savary nel 1751).

Meritevoli gli organizzatori del Convegno (il Seminario Vescovile di Padova, la cui tipografia fondata da S. Gregorio Barbarigo aveva stampato il Corano del Marracci nel lontano 1698, l'Associazione *Gaudium et Spes* e il Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente dell'Università di Venezia) come pure gli esperti intervenuti con saggi e studi di rilievo: G. Zatti che firma la "Presentazione" pp. 5-8, scrive l'ultimo saggio e cura il volume; M. P. Pedani Fabris, "Ludovico Marracci: la vita e l'opera" pp. 9-29; V. Poggi, "Grandezza e limiti di L. M. attraverso la sura della Caverna", pp. 31-79; G. Rizzardi, "Il modello controversistico del M.", pp. 81-109; P. Branca, "Le traduzioni italiane del Corano: storia, analisi e prospettive", pp. 111-182; Ch. M. Guzzetti, "La traduzione del Corano in lingua italiana ad opera di un cristiano", pp. 183-201; M. Borrmans, "Problemi specifici delle traduzioni e del linguaggio coranico", pp. 203-230; V. Cottini," I cristiani leggono il Corano. Alcune valutazioni bibliche", pp. 231-255; G. Zatti, "I cristiani leggono il Corano. Alcune valutazioni teologiche", pp. 257-287.

Ci sarebbe molto da dire su un argomento non solo storico, ma anche di grande attualità. Ci soffermiamo solamente su tre punti salienti: d'oggettività-soggettività, del libro e del dialogo. Al primo punto accenna già G. Zatti nella "Presentazione": "Servono tempo e pazienza per apprezzare le diversi-

ficazioni nate magari da contesti, discorsi e memorie comuni alla tradizione cristiana; c'è bisogno ancora di attenzione nel valorizzare gli elementi dell'Islam, senza pretendere di farne una esegesi forzatamente cristiana" (p. 6). Per chiarire questi concetti, si dovrebbe mettere in evidenza il testo e la persona che ne fa uso, essendo la "prova oggettiva" vincolata alla soggettività nelle parole vive e il Corano è parola viva, almeno per i Musulmani. Forse è proprio quanto il Marracci, dati i tempi, non poté afferrare.

Ma già l'opera stessa, così com'è, dà segni di coraggio, anzi di riuscita, non solo scientifica ma anche religiosa, da parte di un Chierico Regolare negli ultimi anni del Seicento. Si tratta infatti di un credente cristiano e di un ecclesiastico che ebbe vari incarichi nella sua Congregazione, che fu in stretto rapporto con il papa Innocenzo XI ed ebbe molti impegni curiali, i quali non gli impedirono di interessarsi seriamente all'arabo, non per mera curiosità ma per scoprire meglio il diverso che nel caso è il libro sacro dei Musulmani. La sua non fu impresa facile. Valente linguista e traduttore in arabo della Bibbia, riuscì nell'arduo compito non solo di fare l'edizione del testo arabo del Corano, ma anche di tradurlo in latino, con l'intento di formare operai evangelici per le terre islamiche. Quarant'anni gli furono necessari per ultimare quell'opera gigantesca in due tomi (cf nota 2 p. 9) che meritò il riconoscimento di celebri orientalisti (pp. 37-43).

A proposito del dialogo si sollecita oggi una parità che sia almeno relativa, nel senso che nessuno dei due interlocutori si consideri unico possessore della verità, bensì nella condizione di fruitore della verità stessa. Un tempo questa prospettiva non era ammissibile. Perciò è necessario collocare l'opera del Marracci "nell'ambito della storia" (p. 81). Con vigore G. Rizzardi delinea tre istanze all'origine della ponderosa operazione culturale del Marracci: fedeltà alla tradizione ecclesiastico-missionaria; attuale istanza storico-politica caratterizzata dalla minaccia dell'Islam sull'Europa Meridionale tramite l'impero ottomano; reazione alla tendenza riformatrice dei secoli XVI-XVII (pp. 82-89). Tutto ciò non dovrebbe alterare il contenuto del testo tradotto e in ciò Marracci fu fedele ed onesto (cf p. 184); infatti, tenendo conto che si tratta del Corano, opera inimitabile, fu necessaria una lunga preparazione onde valicare le molteplici difficoltà, alle quali bisogna aggiungere soprattutto quella formulata così: "parlare di Dio costa caro" (p. 257). E dal momento che non è possibile sviluppare una "lettura cristiana del Corano che prescinda dalla tradizione islamica" (p. 285), dobbiamo prendere atto che il Marracci ha fatto una lettura del Corano da vero cristiano, pur tenendo conto delle fonti islamiche più autorevoli. Anche perciò merita di essere riconosciuto e stimato tanto è vero che la sua celebrazione di trecento anni dopo dà occasione a otto studi eccellenti.

In un'epoca nella quale cresce l'interesse per lo studio dell'Islam, ci sembra molto opportuno non dimenticare i pionieri, anche se hanno prospettive e metodi non condivisi dagli studiosi di oggi.

Yusuf Habbî

Oecumenica

Giacomo Puglisi, S.A. (a cura di), *Pluralismo e postmodernismo. Le sfide alla religione*. Corso breve di ecumenismo, Vol. XII, Centro Pro Unione, Roma 1997, pp. 128.

Si tratta di una serie di conferenze tenute nell'autunno del 1996 al *Centro Pro Unione*, gestito dai Frati Francescani dell'Atonement, che prendono il loro spunto da una parola molto usata, ma ancora più abusata, di "postmodernismo", in quanto sfida a tutte le grandi religioni del mondo. I contributi qui vogliono trattare di questo fenomeno di religiosità alternativa da vari punti di vista: filosofico-teologico, fenomenologico, sociologico e psicologico (pp. 5-6).

In un contributo di impronta dogmatica "Il crescente pluralismo religioso come fenomeno mondiale: chiavi di lettura e risposte dal punto di vista cattolico" (pp. 8-18) Teresa Osório Gonçalves fa una distinzione tra criterio dottrinale e psicologico, notando che il secondo criterio non basta per distinguere una setta cristiana da una Chiesa (p. 11). Antonio Nitrola, "Cos'è il 'postmoderno'?" (pp. 19-29), segnala l'ambiguità del termine "postmoderno", perché presuppone la risposta a ciò che è il nostro presente (p. 19). J. F. Lyotard ha lanciato, nel 1979, il grande dibattito (p. 24), benché R. Guardini avesse già, nell'immediato dopo-Guerra (1946), parlato della "fine dei tempi moderni". In un suo secondo contributo, "La religione di fronte alla sfida del postmoderno" (pp. 30-40) Nitrola dice che, in effetti, con l'esplosione di forme diverse di religiosità, che si evidenziano nelle sette, sarebbe meglio parlare di "postsecolarizzazione" (p. 39). "Protestantesimo e postmoderno" (pp. 41-44), di Paolo Naso, indica alcuni fenomeni protestanti, capaci di essere accolti sotto il postmoderno, nel senso che tanta riflessione teologica "al femminile" e il cammino ecumenico odierno, per prendere solo due esempi, non corrispondono a ciò che tradizionalmente è chiamato moderno (p. 44). "Se il termine 'postmoderno' viene inteso nell'accezione di 'antimoderno'", dice Giuseppe Lorizio nell'articolo parallelo, "Cattolicesimo e postmodernità" (pp. 45-53, le cui ultime due pagine hanno utilissime indicazioni bibliografiche), "allora questo elemento è presente nel DNA del cattolicesimo ufficiale e nella cultura che da esso promana" (p. 46), ma non è detto che "postmoderno" debba essere preso in senso contrario alla cultura; intanto, elenca molti elementi significativi, senza menzionare K. Rahner che, specie dopo il Vaticano II, definiva il proprio metodo confrontandolo con un pluralismo irriducibile di indirizzi teologici. Utilissime le informazioni quanto a "La Chiesa d'Oriente di fronte al postmodernismo e alle sfide" (54-60) di Mar Bawai Soro, benché uno si sarebbe aspettato una distinzione più netta tra moderno e postmoderno. Quanto mai attuale è "Islam e modernità" (pp. 61-66) di Michel Lagarde, M.Afr., dove fra l'altro M. Gauchet fa risalire il termine "postmoderno" a Max Weber (p. 61) e nota la predominanza dell'"involuzione" come reazione dell'Islam alla post-modernità (p. 65).

Chiave per capire "L'induismo postmoderno" (pp. 67-72), di Mariasusay Dhavamony, S.J., è ciò che afferma Mahatma Gandhi: "Se mi si chiedesse di definire il dogma dell'induismo, direi semplicemente che è la ricerca della Verità attraverso l'uso di mezzi non violenti. Un uomo può benissimo non credere in Dio ... e considerarsi un indù. Il dogma dell'induismo abbraccia tutto" (p. 68). Bene dice Jesús López-Gay, S.J, nel suo contributo, "Problematica sul Buddismo e la modernità", pp. 73-76): invece di cercare la definizione della modernità, sarebbe più facile individuare i fenomeni che accompagnano il moderno e il postmoderno (p. 73). Interessante l'idea che la New Age è caratterizzata da una "contro epistemologia", e considera ogni epistemologia e ogni ideologia come una mistificazione, almeno nella prospettiva di P. Feyerabend, riportato da Aldo Natale Terrin nel suo saggio, "L'approccio epistemologico alla New Age", pp. 77-86, qui p. 77. "Religione come terapia o terapia come religione?" (pp. 87-111, con due pagine di bibliografia alla fine), di Eugenio Fizzotti, S.D.B, pone un importante quesito, trovando appiglio in fenomeni monastici o quasi-monastici come i terapeuti di Alessandria (p. 89), ma arriva alla conclusione: una religiosità che si preoccupa di andare incontro alle necessità delle persone e promette facili garanzie di sicurezza sembra essere piuttosto espressione di una società consumistica (pp. 101-102, 105). Giovanni Cereti, nel suo "Unità o uniformità. Risposta e approccio ecumenico ai nuovi movimenti religiosi da parte della Chiesa cristiana" (pp. 112-124), analizza con perspicacia l'analogia fra "Cristo sì, Chiesa no" e "religione sì, ma Dio no!" (p. 113). Però quando a p. 114 parla della necessità di discernere (vedi anche pp. 117-118) non considera il caso dei Messaliani, contro i quali la dottrina della Chiesa sul discernimento fu sviluppata da Diadoco di Foticea.

Per concludere, il libro, nel suo insieme e negli articoli, dà ampia possibilità di riflettere su un tema al contempo teorico e pastorale. Ma se il postmodernismo indica pluralismo, avrebbe dovuto tenere più conto dell'Oriente cristiano e delle sue pluralistiche manifestazioni.

E. G. Farrugia, S.J.

N. Ζαχαρόπουλος, A. Stirnemann (υπεύθυνοι τεύχους), *Η ενότητα των χριστιανών*, (= Οικουμένη 1), σ. 140; M. Κωνσταντίνου, A. Stirnemann (υπ. τ.), *Ο διάλογος Χριστιανισμού-Ισλάμ ως κοινό καθήκον*, (= Οικουμένη 2), σ. 118; Γ. Μαρτζέλος, P. Hofrichter (υπ. τ.), *Ο επίσημος θεολογικός διάλογος Ορθόδοξης και Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας*, (= Οικουμένη 3), σ. 94, Εκδ. «Παρατηρητής», Θεσσαλονίκη 1998.

In the prefatory "A Few Words About the Publication" (volume I, p. 7), professor emeritus Damianos Doikos, editor in chief of the project, explains the background that led to this new series of publications in Modern Greek. The name of the series already betrays the secret: *Ecumenism: Problems in Dialogue*.

The publication itself is fruit of the dialogue and reflects the collaboration between the Society of Ecumenical Studies and Inter-Orthodox Information in Thessaloniki and of the Foundation "Pro Oriente" in Vienna. Its purpose is to promote ecumenical ideas and the dialogue of communion and love "so that all may be one." Both the Society and the Foundation seek to bring closer together by reconciliation the two ancient Christian traditions. With three volumes every year, covering select topics of ecumenical relevance, messages and prologues from ecclesiastical and educational personalities in the field of ecumenism, with commentaries from well-known theologians and with official texts from both sides, the publishing commission hopes to carry the dialogue from specialized venues of dialogue to the very people of God. In this way, the dream about reestablishing Church union which Cardinal König (pp. 13-14) had and which Patriarch Bartholomaeus (p. 11) blessed may be characterized by the spirit of equality, justice and reciprocal respect, as evoked by the Metropolitan of Austria Michael Staikou (pp. 15-19), which in turn are words coming from Patriarch Athenagoras I (p. 19).

Among the various contributions, many of which are here translated into Greek, we note, in volume I, Bishop Pierre Duprey's "The Catholic Church and the Ecumenical Movement" (pp. 20-24); Cardinal F. König's "Vienna as a Bridge towards Orthodoxy" (pp. 25-28); Metropolitan Meliton of Heliopolis' "Hopes and expectations of Orthodoxy from Rome" (pp. 29-48); C. J. Dumont's "Symposium of Pro Oriente in Vienna, 18-19 June 1965" (pp. 49-53); Emilianos of Calabria's "Catholics and Orthodox: Contemporary Reality and Future Prospects" (pp. 54-69); P. Duprey's "The Re-vivification of the Relations between the Catholic and Orthodox Church after Vatican II" (pp. 70-79); Metropolitan Ignatius Hazim of Lattakeia's "The Unity of the Church in the View of the Church of Antioch" (pp. 80-88); N. Matsoukas' "Points of View regarding Ecumenical Dialogue" (pp. 89-93); A. Stirnemann's "History and Work of the Foundation and of the Association: The Thirty-year History of the Foundation Pro Oriente in Vienna" (pp. 95-102); D. Doikos' "The Association of Ecumenical Studies and Inter-Orthodox Information" (pp. 103-109); followed by Messages from Archbishop Seraphim (p. 110), Patriarch Demetrios (pp. 110-111), Patriarch Ignatius IV of Antioch (pp. 111-113); Parthenios III of Alexandria (pp. 112-113) and Patriarch Bartholomaios (pp. 114-115). A report, "The Ecumenical Patriarchate of Constantinople's Contacts with Pro Oriente" (pp. 116-113), precedes "The Autocephalous Church of Greece's Contacts with Pro Oriente" (pp. 127-133), "The Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria's Contacts with Pro Oriente" (pp. 133-134), "The Greek Orthodox Patriarchate of Antioch's Contacts with Pro Oriente" (pp. 134-135) and "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem's Contacts with Pro Oriente" (pp. 135-136). Then comes a list of the honorary members of Pro Oriente from the Greek world (pp. 136-137). At the end, a list of the

series Pro Oriente in Tyrolia Publishing House (pp. 138-140), is followed by the series "Word and Truth," a supplementary edition in English.

The abundance of the contributions, as illustrated by the first volume, should serve as a tribute to DKFM Alfred Stirnemann, who for years energetically led Pro Oriente and recently passed away. For his merits the PIO, on the occasion of its 75th Anniversary, presented him with the Prize for Ecumenism, along with three other recipients (see OCP 58, 1992, 664-666). As for the idea of Greek editions of Pro Oriente publications it is timely and may it enjoy great success.

E. G. Farrugia, S.J.

Laura Ronchi De Michelis, *Anno Santo, Giubileo Romano* o *Giubileo Biblico?*, (= Cinquantapagine 13), Claudiana, Torino 1999, pp. 62.

Fin dall'Introduzione l'Autrice, specialista in Storia religiosa europea della prima età moderna, indica le parole chiave. "Giubileo ed anno santo" come intercambiabili, ma aventi origini e significati ben distinti. Con ciò ritiene che possano esserne indagati i concetti spiegandone i termini secondo le fonti, in maniera oltremodo semplice. Seppure dal titolo si poteva aspettare una polemica non del tutto sopita, la lettura dell'agile volumetto ribalta le prime presunzioni muovendosi secondo un'equilibrata ma anche condensata e sintetica descrizione e valutazione di questi strumenti spirituali in un contesto di origine storico-religiosa.

Nonostante la vasta produzione a più livelli di opere relative all'Anno santo ed al Giubileo ma con apporti provenienti anche dal protestantesimo (si pensi a cura di Franco Giampiccoli, *Giubileo ed Ecumenismo: occasione o inciampo?*, Claudiana, Torino 1999), è nota la tradizionale ignoranza, il preconcetto ancora radicati, la polemica anche in ambito cattolico, oppure l'indifferenza ed il distacco di una certa *intellighentia* o laicità, a fronte di una semplice ed onesta conoscenza storica, senza parlare di un invito ad un coinvolgimento celebrativo.

Il volumetto dopo l'Introduzione (n. 1) che prende in esame l'anno del Giubileo dalla Bibbia con il passaggio al Giubileo cristiano, subito vuole chiarire (n. 2) gli elementi costitutivi dell'anno santo: dal pellegrinaggio, al tesoro dei meriti e l'indulgenza, il purgatorio con la sua sostantivazione terminologica, fino alla istituzione e proclamazione dell'anno santo.

Segue il cap. 3 che si apre con la descrizione del primo anno santo del 1300, si continua (n. 4) con la posizione riformata, soprattutto l'evoluzione del XX secolo nel protestantesimo italiano. L'ultimo capitolo (n. 5) con alcune considerazioni dell'anno santo del 2000, risulta quello essere più sensibile alle problematiche ed alla dimensione ecumenica nonché apertura universale del Giubileo. Infatti nella ricerca e volontà di un dialogo, l'Autrice riportandosi a Vittorio Subilia, ritiene che non deve essere permesso che "la di-

plomazia ecumenica abbia la meglio sulla coscienza teologica" al fine di rispondere al desiderio di una collaborazione fraterna espresso da Giovanni Paolo II. Concludono una Breve nota bibliografica ed un Elenco degli anni santi ordinari.

Il merito dell'Autrice risiede nell'aver ridotto la materia al necessario, superando le difficoltà di una sintesi che non lasciasse o sminuisse aspetti importanti se non decisivi. L'equilibrio della trattazione di un tema che si è prestato a polemiche con la sovrapposizione di vieti e diffusi luoghi comuni, ha portato ad una semplicità e correttezza che possono essere apprezzate anche da chi non sia uno storico ma fedele comune. Tuttavia forse a causa della necessità di rimanere in un contesto di brevità, la composizione nella sua semplicità poteva soddisfare ulteriormente il lettore evidenziando quegli elementi dottrinali propri cattolici, successivi alla Riforma, soprattutto nel loro sviluppo, contribuendo così ad una maggior completezza storico-tematica.

Certamente questo volumetto raggiunge una sua utilità, laddove nel proposito di chiarire, considerare l'Anno santo ed il Giubileo, anche alla luce della *Tertio millennio adveniente. Preparazione del Giubileo dell'Anno 2000* e di *Incarnationis mysterium. Bolla di indizione del Giubileo dell'anno 2000,* esamina i problemi storico-teologici affrontando l'apertura verso una proposta ecumenica con le altre confessioni cristiane, auspicata così vigorosamente da Giovanni Paolo II.

N. Loda

Patristica

Françoise Petit, *La Chaîne sur l'Exode*, I. *Fragments de Sévère d'Antioche*, Texte grec établi et traduit par F. Petit. Glossaire syriaque par Lucas Van Rompay, (= Traditio exegetica graeca. General Editor L. Van Rompay) Lovanii in Aedibus Peeters 1999, pp. xxvii + 210.

L'Autrice è una specialista di catene patristiche della Genesi e dell'Esodo. Lavorando sulle Catene della Genesi, di cui ha dato un'edizione in quattro volumi (Lovanio 1991, 1993, 1995 e 1996) vi aveva trovato numerosi frammenti di scritti di Severo di Antiochia. In seguito, preparando l'edizione integrale delle Catene dell'Esodo, sulla base di quattro manoscritti di Basilea, di Parigi, di Roma e di Patmos, ha voluto pubblicarne a parte i frammenti di Severo, provenienti sia dalle *Omelie Cattedrali*, sia dalla polemica *Contro Giuliano di Alicarnasso*, che dalla *Corrispondenza*. Tanto più che le Omelie Cattedrali di Severo, edite tutte nella PO tra il 1906 e il 1976, si basano sulla versione siriaca, ufficialmente attribuita a Giacomo di Edessa; la polemica antigiulianista è edita nella traduzione siriaca di Paolo di Callinico; le Lettere di Severo sono edite anch'esse sulla base di versioni siriache. Qui invece, nelle Catene sull'Esodo, siamo in presenza di frammenti del testo origi-

nale greco. Severo infatti ha sempre e solo scritto in greco. A causa della condanna al rogo dei suoi scritti, i suoi seguaci si preoccuparono di salvarli traducendoli.

Ecco allora raccolti nelle pagine 2-101, ben 77 frammenti greci, con la versione francese a fronte. Questi frammenti, contrassegnati ciascuno numericamente, costituiscono un approfondimento ulteriore della produzione severiana e permettono utili raffronti fra redazione originale e traduzione in siriaco. Sono per lo più frammenti brevi, anche di poche righe, ma talvolta superano le due pagine, come i nn. 107 e 876. Delle tavole offrono specchietti visivi con la corrispondenza fra i passi biblici dell'Esodo o d'altri libri della Scrittura e i numeri dei frammenti severiani (pp. 105-107). Altre tavole rinviano alle varie Omelie Cattedrali donde i singoli frammenti provengono (p. 109). L'Autrice riconosce onestamente di non essere teologa di formazione (p. VII). Ma ricorre ai teologi, per es. a Basile Markesinis e al purtroppo deceduto, A. de Halleux. Riconosce giustamente che "la dottrina di Severo è soltanto lo sviluppo normale del pensiero di Cirillo d'Alessandria. In fondo ... non ha nulla di eretico. Rifiuta Calcedonia perché il concilio si allontana dalla terminologia cirilliana ed è perciò ritenuto riabilitare proditoriamente Nestorio... I frammenti severiani delle Catene non vi sono inseriti per il loro valore dogmatico ma per il loro riferimento a passi dell'Esodo... Da soli non possono costituire un esposizione completa della dottrina di Severo" (pp. XXV-XXVI). L'Autrice crede nella ricerca interdisciplinare e ricorre a specialisti di greco e di siriaco. Infatti Lucas Van Rompay studia alle pp. 111-131 "Les versions syriaques", cui seguono un "Glossaire grec-syriaque" (pp. 133-167) e un "Glossaire syriaque-grec" (pp. 169-208). Siamo convinti che quest'opera apporti il suo contributo filologico allo studio di Severo, oltre che allo studio delle Catenae.

V. Poggi, S.J.

R. B. Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, (= Traditio exegetica Graeca 6), Peeters, Leuven 1997, pp. xii + 484.

Originario di Edessa, il siro Eusebio visse nella seconda metà del IV secolo. Dopo un apprendistato a Cesarea e Antiochia, fu vescovo di Emesa e autore di alcune opere esegetiche, che lo collocano nella tradizione della scuola antiochena. Il testo qui in esame è la parte relativa alla Genesi del suo commento all'Ottateuco e ai libri dei Re; del testo originale resta peraltro solo una traduzione indiretta, mentre la versione armena (Eznik?) nota dal ms. San Lazzaro 873 [ed. V. Hovhannesian, Venezia 1980] presenta qualche lacuna rispetto alla tradizione dei frammenti, probabilmente per ragioni dottrinarie.

Eusebio basa il suo commento sulla Bibbia dei Settanta: individuare la variante utilizzata pone però dei problemi, in quanto le citazioni bibliche presenti nella versione armena non coincidono con il testo armeno della Bibbia. È quindi probabile che il traduttore utilizzasse la Bibbia armena solo per i punti meno chiari, traducendo direttamente le citazioni bibliche dal greco di Eusebio. Oltre ai Settanta, Eusebio cita spesso due autori: "L'Ebreo", noto da altri autori della Patristica, e "Il Siro": il primo potrebbe essere una tradizione rabbinica in greco, il secondo ha molto in comune con la Pešīṭta. In minor misura sono citati Aquila, Simmaco e Teodozione.

Rappresentante della scuola antiochena, Eusebio applica il metodo quadripartito, che prevede successivamente lettura ad alta voce, spiegazione, correzione e infine esame del grado di verità. Le sue origini siriache gli conferiscono una particolare sensibilità per la lingua ebraica. L'A., nella sua rigorosa analisi dei frammenti, dimostra come il principale contributo di Eusebio all'esegesi biblica consiste nell'aver riconosciuto l'importanza del testo ebraico, che oltretutto si poteva recuperare con la mediazione della Bibbia siriaca e altre fonti esegetiche: una strada già battuta da San Gerolamo, ma che per Eusebio era più problematica, data l'autorità dei Settanta presso i Padri greci. L'A. sembra attratto dall'idea che Eusebio credesse alla priorità del testo ebraico, mediato in buona parte dalla lettura della Bibbia siriaca: di qui la suggestiva immagine di un "Siro in veste greca". Questa lettura sembra però dettata da un'implicita attualizzazione del metodo di Eusebio, che è certo congeniale alla sensibilità dei biblisti moderni, ma va letto in base al clima culturale e teologico dell'epoca. Del resto l'A. conviene che il metodo dell'Emeseno consiste in una rilettura critica dei Settanta, che utilizzava ampiamente la tradizione ebraica e siriaca per proporre un testo più leggibile, ma non per questo metteva in discussione l'autorità del testo greco. In definitiva un approccio cauto e rigoroso, che lo espose comunque alle critiche dei tradizionalisti, ostacolandone la fortuna al di qua dell'Eufrate.

G. Traina

Russica

Андроник (Трубачев) иеромонах, *Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского*, Изд. «Водлей», Томск 1998, с. 192

While the earthy fate of Fr. Pavel Florenskij (1882-1937) proved tragic what with professorial and publication restrictions and ultimately with imprisonment and summary execution, history has vindicated his memory. He was especially fortunate to have a dedicated wife and family that meticulously preserved his personal archives, which included many previously unpublished manuscripts and correspondence. Without these, academic knowledge of the Florenskij corpus would, as it was indeed the case for decades,

largely be restricted to his early acclaimed work, *The Pillar and Ground of the Truth.* Florenskij himself went much further in his own intellectual development, leaving the "theodicy" of his early period, which focused on the justification of man's aspirations to truth and ultimately Truth itself, to enter into the largely uncharted water of "anthropodicy", a symbolic philosophy, as it were, seeking to justify human endeavor in its various creative moments, as it awakens in visual and verbal phenomena and develops into cultural expression.

A central figure in the effort to bring the Florenskij literary corpus to full publishing light has been the priest-monk Andronik (Trubačev), one of Florenskij's grandchildren. His name as an editor, commentator, and author regarding his illustrious grandfather is well known in academic circles. That is why the present volume, the A.'s Candidacy dissertation, takes on a special importance. The text dates to 1984 to a time when so much of Florenskij's writings remained in manuscript form and largely unknown to the academic world. At the time, the A.'s detailing of Florenskij's anthropodicy, which takes up the greater part of the work (pp. 57-184), must have been a sensation. Since the texts at issue have now been published, the value of this work has considerably diminished in importance. Indeed, one can criticize the A. for not taking the great pains to coordinate his extensive quotations to now existing sources as well as take into account the wealth of secondary literature.

The A. has enjoyed the advantageous position of having direct access to his grandfather's archives. As a relative, however, the A. is in the unenviable position, academically speaking, of needing to take a critical eye at the work of a loved one. Excepting for a few passages where he distances himself from his grandfather's views (see, e.g., pp. 20-22, 30-31), the A. contents himself with exposition and not analysis and critical commentary. This tact lessens the importance of the work overall.

Even in regard to exposition there are a few notable defects. In particular, in recounting the contents of *The Pillar and Ground of the Truth,* the A. surprisingly entirely overlooks (see pp. 14-18) what has to be Florenskij's central philosophical intuition, namely, the principle of dynamic identity, which, in turn, grounds the radical difference between *homoiousian* and *homoousian* philosophy, which the A. also neglects to treat (see pp. 19-20). What subsequently follows is a rather dull accounting of this capital work. Later on in the work when the A. rightly underscores the originality of his grandfather's trichotomous structure of the word (phoneme-morpheme-sememe), he fails to detail how it either develops or departs from the prior teaching of such acclaimed linguists as Humboldt and Potebnja mentioned in his text (see pp. 119-22).

In addition, there are many cited passages from Florenskij that cry out for some commentary, whether negative or positive. Why, for instance, when we read (pp. 139-40) Florenskij stating his own aversion to the music of

Čajkovskij and Skrjabin, are we not treated to a more in-depth discussion of the aesthetics involved? And where a truly critical secondary literature exists unfavorable to Florenskij, why has the A. chosen not to respond to it in any serious way? The A.'s opinion on controversial aspects of his grandfather's thought would, after all, be welcome.

In spite of its shortcomings, the present work retains its value as a well-written overview of a difficult twentieth-century Russian religious thinker. It may not be particularly helpful to specialists, but it is a worthy resource for the initiate. It is, as such, a welcome addition to the growing secondary literature on Florenskij.

R. Slesinski

О. А. Волкогонова, *Образ России в философии русского зарубежья*, (Российская политическая энциклопедия), Москва 1998, сс. 325.

"The Image of Russia in the Philosophy of the Russian Emigration" is a sympathetic, yet ever critical, study of Russian émigré philosophy, in particular as it relates to the "Russian Idea" and possible future orientations for Russia in a then hoped-for post-Communist world. In retrospect, some of this philosophy has truly been prophetic in detailing the present political, economic and philosophical problems besetting the former Soviet Union. The authors who are the prime focus of this study were all Silver Age luminaries who either by choice or by governmental edict found themselves in exile in the aftermath of the Bolshevik Revolution. They never considered themselves to be anything but Russians and consciously strove to preserve independent Russian thought abroad with a view to an eventual, but never realized repatriation.

The A. begins her study with an overview of the "Tragedy of Banishment" (ch. 1), chronicling names and events and cultural movements — music, art, dance — in addition to philosophy that together constitute this sorry, still nonetheless providential, page in Russian cultural history. In the course of her monograph, the A. specifically highlights and analyzes the following philosophic-political trends: "Eurasianism" (ch. 2), its prime theoretician being Prince N. S. Trubetskoj (1880-1938) (who was soon to distance himself from the movement); Christian socialism as espoused by Fr. S. N. Bulgakov (1871-1944) and G. P. Fedotov (1886-1951); the "personalist socialism" of N. A. Berdjaev (1874-1948); religious anarchism, the focus of D. S. Merežkovskij (1866-1941) and his wife Z. N. Gippius (1868-1945); and last, but not least, monarchism, especially as propounded by I. A. Il'in (1883-1954) and I. L. Solonevič (1891-1953). The book concludes with an insightful chapter on neo-Slavophile and neo-westernizer trends within present-day Russia, in particular as it recalls themes put forth by émigré philosophico-political thought.

Western readers of Russian philosophy cannot help but be struck by the almost incessant preoccupation of Russian thinkers over Russian *samobytnost'* (originality) and Russia's destiny in the world of politics and thought. To westerners, the theme has long been jejune; yet, as is clear in present-day Russian reality, Russians themselves have not tired of it and keep the debate going. It is to the A's credit that she not only acknowledges this, but also never passes an opportunity to reprove the spirit of nationalism that ineluctably seems to come hand-in-hand with the "Russian Idea." The A. rightfully faults the "anti-westernism" of the Eurasian movement with its conscious orientation away from democracy toward "ideocracy" that can only incline it toward the totalitarian state (p. 62) and fascism (p. 67).

Nationalism, indeed, does seem to be the bane of much of Russian self-reflection. Even such a progressive light as Berdjaev comes under the sway of this tendency. Known primarily as an apostle of human freedom and creativity, he also wrote a notable contribution on the "Russian Idea." Here, however, he seems to idealize his conception uncritically, as the A. notes (p. 154), attributing to it the characteristic traits of his own philosophy. She also chides him (pp. 157-59) for granting a special calling to Russia without considering the possible specific vocations of other nations like Germany, France and England. More importantly, she notes the failure of Berdjaev to see that his Russian "messianism" is at apparent odds with the evangelical call (Mt 28, 19-20) for "missionism" to *all* nations. Such nationalistic blindness, however, as the A. laments, is rather typical of Russian philosophical literature. For the A. (p. 53), Trubetskoj is equally guilty of this same confusion. In this line, not surprisingly, adherents to Eurasianism seem to leave unanswered (see p. 71) the true place of Asia and Asiatic culture in the "Russian" formulation of the Eurasian doctrine. The nationalistic proclivities of those in the monarchist camp are no less transparent. Monarchical paternalism, virtually intrinsic to monarchist argumentation, of itself can only favor a condescending attitude toward "lesser" national groups.

Interestingly, Russian monarchists generally argued from an anti-western position (p. 209) and favored strong national leaders with clear national and state goals. But as the A. demonstrates, this stance led thinkers like Il'in to espouse a Russian form of fascism (see, e.g., p. 212), even if, as the A. admits (pp. 214-215), he tried to distance himself from the then reality of fascism as found in Germany and Italy. A concomitant feature of Il'in's nationalism was his evident romantic view of Russian history that led him to view historical facts through rose-colored lenses, even to the point of outright tendentiousness (see pp. 218-219). On the other hand, with his continued interest in *actual* Soviet reality, Il'in was a good diagnostician whose *practical* plan for what would have to be put in place upon any eventual collapse of the Soviet regime for the return of sound society makes him out to be rather prescient, as the A. admits (p. 234), and has thus even endeared him to certain present-day Russian nationalist circles.

Of all the authors the A. treats, she seems most sympathetic to the historiosophical conception of G. P. Fedotov, who offers a more moderate exposition and interpretation of Russian history that is not deformed by sentiments of nationalism. Not only did his sense of justice make him favor a Christian form of socialism as a response to existing social ills, but his non-nationalist orientation convinced him (see p. 113) of the folly of any would-be isolationism from Europe and the West in general. And, untypical of most émigré thinkers, he was most open to the American experiment for any future Russian political model (see pp. 113-120).

The A. has written a very readable book that is not only fair in its expositions, but also critical in its analysis. Beyond the criticisms already noted, she offers (pp. 292-293) an unusually succinct, but diffident, appraisal of the nationalist and political views of Alexander Solženitsyn. If the A. could have written more, more philosophico-political theory and less description would have been desired. In particular, a detailed analysis of Bulgakov's conception of Christian socialism would have been welcome along with a greater accent on any émigré trends in liberal legal philosophy favoring the modern rule-of-law state. But the book still stands on its own unquestionable merits.

R. Slesinski

Alessandro Di Chiara – Vittorio De Cesare (a cura di), *La filosofia russa 1800-1900*. Atti del Convegno svoltosi a S. Margherita Ligure il 2 e il 3 maggio 1996, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 250.

Questi Atti raccolgono insieme undici saggi, frutto di ricerca promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

Ninfa Bosco vuol fare centro con "Alle radici del pensiero russo: Vl. Solov'ëv" (pp. 7-27), autore che ritiene figura complessa, a tratti paradossale, a tratti ambigua (p. 10). Nonostante incominci con una critica tagliente delle filosofia occidentale in stile slavofilo, la *Crisi della filosofia occidentale*, a ben guardare, nelle tesi e nel metodo, tanto slavofila non è (pp. 14-15), perché il formalismo e l'individualismo occidentale vi sono presentati come tentazioni, e non ancora come errori fatali. In questo contesto l'occidentale Schelling spiega l'affinità parziale tra Solov'ëv e Kireevskij (p. 16). È dalla sua *Filosofia della Rivelazione* che Solov'ëv attinge tematiche sofiologiche e di conoscenza integrale (p. 17). In Solov'ëv, la luce del Tabor e la luce della dialettica si confondono (pp. 20-21); i rischi di eresia sono evidenti. Alla reazione della Chiesa ortodossa, che gli nega i sacramenti, si sente costretto a cercarli da P. Nicola Tolstoj; "di qui l'equivoco della sua pretesa conversione al cattolicesimo" (p. 25); comunque, non era l'ultimo anno di vita (p. 25), ma l'1896!

L'articolo di Adriano Dell'Asta, "Cultura, responsabilità e valori nel primo Michail Bulgakov" (29-84), ci conduce, attraverso l'imagine della lampada col paralume verde (p. 29), o del padre al tavolo di lavoro, e Woland-Satana,

che nel suo scetticismo sull'esistenza reale di Cristo (pp. 52-53), ricorda l'Anticristo di Solov'ëv, per i corridoi dell'inconscio. Per Bulgakov la responsabilità è sempre accompagnata dall'intervento miracoloso di un altro (p. 34); si capirà così il rogo del manoscritto del Maestro, evento accompagnato dall'intervento non umano di Woland e dall'intercessione di Margherita (p. 84). Intanto, saltano fuori valori veri: minacciata dalla rottura della continuità a causa della Rivoluzione (pp. 45-46), la memoria rende veri i valori ("l'inveramento dei valori", p. 61). Uno di questi valori riscoperti dalla memoria è il libro (p. 41); su cui anche il p. T. Špidlík ha scritto (p. 39).

In "Dostoevskij e il 'Muro di Pietra'" (pp. 85-96), espressione tratta da *Memorie del Sottosuolo* (p. 85), Cristo è ciò che sta al di là del mare (p. 90), dove distruggere le mura di pietra equivale a scegliere Cristo, vita reale (p. 89). L'autore del saggio, Emanuele Severino, si chiede se il mare che sfugge alla rete sia un "non sfuggente" (p. 91). L'autore spinge il paradosso dell'incompatibilità tra Cristo e la verità, battuta dalla lettera (1854) di Dostoevskij (pp. 86-87); la verità qui s'identifica con la *theoria*, catturata dalla rete del "principio di non contraddizione" (pp. 90-91), rete incapace di catturare il mare (p. 90) e scossa dalla sofferenza umana (pp. 92-93). Nonostante questi chiarimenti, qualcuno può restare alquanto perplesso davanti alla conclusione del saggio: Dostoevskij anticipa l'unico modo in cui il cristianesimo può convivere col pensiero contemporaneo: concepire se stesso come ateismo (p. 96). Ma in quale senso? Forse nel senso in cui i primi cristiani furono accusati di ateismo, mentre con la loro testimonianza hanno affrettato il "crepuscolo degli dei" (p. 94), come Tertulliano suggerisce (pp. 89-90)?

Bene fa Alessandro Di Chiara a mettere l'accento sulla libertà in "La scaturigine della libertà nel pensiero di N.A. Berdjaev" (pp. 97-108), tema che sembra unirne il pensiero, costituendone il momento centrale (p. 97). Imponendo a Dio una continua lotta, il male cagiona sofferenza, simbolo distintivo della condizione del cristiano (p. 101). Ma l'uomo porta in sé anche la libertà creatrice, che si rivela all'ottavo giorno della creazione (p. 102). Di questa libertà Berdjaev vede il miglior interprete in Dostoevskij (p. 104). Le catene della dipendenza (p. 106) si rompono attraverso la *sobornost'*, che vuol dire amore e fratellanza (p. 107). Le difficoltà di conciliare alcune idee di Berdjaev con il pensiero ortodosso sono note; ma per capire Berdjaev bisogna ricordare la sua convinzione che "ogni razionalizzazione della libertà uccide la libertà" (p. 108).

Michail M. Bachtin (1895-1975), teorico letterario e filosofo della lingua, è il soggetto del contributo di Giovanni Mastroianni nel suo contributo, "Problemi dell'opera di Bachtin" (pp. 109-124). Mastroianni studia vari problemi riguardanti l'interpretazione bachtiniana di Dostoevskij; lo stesso titolo è esemplato sul titolo della prima redazione di Bachtin, *Problemy tvorčestva Dostoevskogo* (1929) (p. 109), più tardi *Problemy poetiki Dostoevskogo* (1963) (p. 118), che fece dimenticare effettivamente la prima redazione (p. 122). Però, il volto filosofico di Bachtin resta enigmatico (p. 109).

Il saggio, "Gli 'spazi dell'immaginario' in P.A. Florenskij" (pp. 125-140), di Graziano Lingua, riporta la critica a Picasso di Florenskij, dove agli spazi vuoti di Picasso corrispondono gli spazi di presenza di Florensky (p. 127). Lingua arriva alla conclusione che la filosofia occidentale è incapace di cogliere la dimensione vitale della verità (p. 130). L'antinomia è un'altra parola per la ricchezza della vita (pp. 130-131). Da questo punto di vista l'icona diviene spazio paradigmatico della presenza (p. 134).

L'intreccio tra filosofia e teologia continua in "Pensiero russo e Apocalisse" (pp. 163-172) di Sergio Givone, che analizza interpretazioni apocalittiche del cristianesimo in V. Rozanov, V. Solov'ëv e F. Dostoevskij. In "Ricerca e costruzione come categorie estetiche. Dalla 'ricerca di Dio' al 'costruzionismo'" (pp. 173-193) Roberto Salizzoni paragona creazione di Dio e creazione umana (pp. 176-177). Con la prima, o *bogostroitel'stvo*, si capisce il tentativo di chi non cerca Dio ma l'umana potenza collettiva di realizzazione (pp. 178-179). P. Florenskij, che secondo K. Isupov stringe un nodo tra teologia e filosofia sul terreno dell'estetica (p. 186), svuota la *sobornost'* di "ogni significato immediatamente religioso per sostituirlo con quelli di una socialità apparentemente materialistica, ma in definitiva altrettanto mistica" (p. 189).

"L'*Eros* come creatività in N. Berdjaev" (pp. 195-230) di Ferruccio Déchet affronta il tema dell'amore a partire della sessualità (pp. 206-207). Da tutto il modo di argomentare emerge il tema fondamentale di Berdjaev: la persona e la sua centralità (p. 213). In effetti, nell'atto sessuale la persona è in balìa di forze impersonali, mentre l'unione mistica si può raggiungere solo liberandosi da una tale minaccia (p. 212). Stando a Berdjaev, la Chiesa benedice la famiglia per rendere innocuo il peccato, ma, così facendo, rimane a livello di legge senza attingere la pienezza dello Spirito (p. 218). Berdjaev propone invece, in *Destinazione dell'uomo. Saggio di un'etica paradossale* (1931) l'etica della creatività umana liberata dalla schiavitù della legge (p. 220). Il significato ultimo dell'amore sarebbe per Berdjaev il suo legame con l'androginismo, la riunificazione definitiva del maschile e del femminile in un essere superiore, a somiglianza di Dio. L'amore restituisce all'uomo la perduta verginità, la vergine Sofia. La Sapienza non è l'eterna femminilità, ma l'eterna verginità (p. 224).

"La spiritualità russa" (pp. 231-250) di Tomáš Špidlík incorona questa collezione di saggi. Per lungo tempo ha predominato una concezione "libresca" di tradizione, perché basata sugli scritti dei Santi Padri, cui gli Slavofili, con la concezione della tradizione come la vita della Chiesa, hanno apportato una correzione radicale (p. 233). Per vincere ogni tentazione collettivista serve da antidoto il personalismo russo, fondato sull'essere l'uomo immagine del Dio personale (p. 237), personalismo che si può rievocare attraverso il monachesimo (pp. 236-237), attraverso le icone (p. 242) e attraverso la pietà liturgica (p. 244). (Interessante ciò che a proposito della polifonia è detto, a p. 245). Stando a P. Florenskij, l'uomo diventa *logikos* nella liturgia, mentre l'ateo appare qui come l'uomo senza parola (p. 245). Analogamente, la tra-

sparenza delle cose è tutt'altro che l'idea chiara e distinta di Cartesio (pp. 249-250).

Abbiamo scelto alcuni aspetti esemplari della filosofia russa del XIX secolo. L'Occidente non è sempre preso sul serio, ma se ne fa a tratti una figura disuguale in rapporto all'Oriente, con paragoni poco convincenti. Ma gli aspetti positivi di questa opera ne superano di gran lunga i limiti.

E. G. Farrugia, S.J.

Христианский Восток, Новая серия, том 1 (7), Издательство Алетейя, Санкт-Петербург - Москва 1999, cc. 514.

L'11 giugno 1917 il gesuita archeologo Guillaume de Jerphanion confidava al cardinale Nicolò Marini, segretario della nuova Congregazione Orientale: "Souvent j'ai regretté jusqu'à présent que, parmi les centres d'enseignement pour les choses byzantines, aucun ne fût catholique. Les principaux se trouvaient dans la Russie orthodoxe". Infatti, a parte il Seminario bizantino di Monaco di Baviera istituito nel 1899, la Russia prima della rivoluzione bolscevica era all'avanguardia dello studio scientifico dell'Oriente Cristiano. Allora gli specialisti di liturgia orientale dovevano fare i conti con A. A. Dmitrievskij e con l'archimandrita Porfirij Uspenskij, gli archeologi con Teodoro Ivančič Uspenskij, Boris Amfianovič Pančenko e Teodoro Ivanovič Šmit, gli storici della teologia con Vasilij Vasil'ev Bolotov, i canonisti con Nikolaj Suvorov, Nikolaj Zaozerskij, Il'ja Berdnikov, gli arabisti con A. A. Vasil'ev e I. Kračkovskij, per nominarne soltanto alcuni.

Quando Pio XI, che era stato bibliotecario dell'Ambrosiana e della Vaticana, inviò l'anno 1923 nell'Europa Orientale e nel Medio Oriente, Eugène Tisserant et Cyrille Korolevskij per arricchire la Biblioteca Vaticana e la Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale, i due acquistarono molte pubblicazioni periodiche tra le quali figurarono soprattutto quelle delle varie accademie teologiche di Mosca, di S. Pietroburgo, di Kazan e di Kiev. (Maria Köhler-Baur, *Die geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrh.*, Wiesbaden, Harrassowitz 1997; cfr OCP 64, 1998, 244-245). Oggi la Biblioteca dell'Orientale è frequentata da specialisti che vengono a consultarvi le riviste russe di quegli anni, quante soltanto in Russia o alla Biblioteca slava di Helsinki si possono trovare insieme. Tra quelle ci sono anche le annate di *Христианский Восток*, pubblicazione scientifica periodica nata nel 1912 per iniziativa degli studiosi, V. N. Beneševič, N. Ja. Marr e B. A. Turaev, interrotta l'anno 1922, salvo un fascicolo isolato apparso nel 1927. È perciò con grande gioia che constato come oggi la Russia voglia risuscitare quella prestigiosa rivista desiderando per quanto possibile ricuperare il tempo perduto.

Questo numero si impone all'attenzione per la sua multiforme ricchezza. Si apre con due pagine del collegio redazionale per giustificare la ripresa della pubblicazione. Quindi riporta nella grafia di allora il programma origi-

nale del 1912 a firma di Beneševič, Marr e Turaev. Seguono articoli di Zaza Aleksidze, (commentato foneticamente da S. A. Starostin), di D. E. Afinogenov, di Alain Desreumaux, di Michel van Esbroeck, di Eiji Hisamatsu, di S. Kaplan, di M. E. Shirinian e G. Muradjan, di A. Laato, di A. Murav'ev, di J. C. Vander Kam e di S. B. Černetsov.

Una rubrica di saggi minori, "Comunicazioni e Note" accoglie contributi di N. Antsiauri, di A. Camplani, di M. Kasradze e A. Murav'ev, di V. M. Lur'e, di Parujr M. Muradjan, di R. E. Sinkewicz e di A. Ciantladze.

La rubrica "Dalla storia della scienza" contiene il saggio dell'archimandrita A. Nikitin sui contatti fra Russia e Monte Sinai, quasi a conferma di quanto dicevamo dell'allora protagonismo russo nello studio dell'Oriente Cristiano, figurando in quei contatti russo-sinaitici Porfirij Uspenskij, A. S. Norov, D. D. Smyšljaev, Antonii Kapustin, N. P. Kondakov e A. A. Dmitrievskij, A. A. Vasil'ev, vari specialisti georgiani e V. V. Beneševič. Nella stessa rubrica S. B. Černetsov pubblica un saggio d'etiopistica di B. A. Turaev e dello stesso Turaev scrive V. M. Lur'e.

Infine la rubrica "Recensioni e annotazione bibliografiche" rende conto di recenti opere di S. P. Brock, della Festschrift offerta a Nina Garsoian, della monografia *L'Akathistos* di F. Malaspini, di un reprint di Marr, di parte del *Tractatus contra Damianum* di Pietro di Callinico edita dal Corpus Christianorum di Lovanio, dello studio di G. Lusini sul monachesimo etiopico eustaziano, del Panegirico della Madre di Dio di Gregorio di Narek a cura di Dasnabedian, del culto dei santi presso la Chiesa greca ortodossa a cura di P. B. Paschos, della storia del Caucaso ad opera di R. W. Thomson e un accenno a recenti libri russi sull'Oriente Cristiano

Questa rivista è segno di rinascita e della volontà di riprendere un glorioso cammino. Trovo inoltre positivo che vi appaiano anche lavori di specialisti non russi. Anche il confratello R. F. Taft S.J. fa parte del consiglio redazionale. Questo giova alla scienza e impedisce quell'inbreeding che chiude in un sacro isolamento. OCP gode di questa sorella rediviva e auspica il più grande successo scientifico a *Христианский Восток* risuscitato.

V. Poggi, S.J.

Spiritualia

L. Borriello – E. Caruana – M. R. Del Genio – N. Suffi (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 1304.

Non è la prima volta che si dedica alla mistica un dizionario enciclopedico. L'ammirevole *Dictionnaire de spiritualité* iniziato nel 1937 e arrivato a compimento nel 1995 aggiunge al primo aggettivo *ascétique* il secondo *mystique*. Nel *Dizionario enciclopedico di spiritualità* a c. di E. Ancilli, Roma, Città Nuova 1990 e nel *Nuovo dizionario di spiritualità*, a c. di S. De Fiores e T.

Goffi, Paoline 1994 si tratta anche di mistica. Ma non mancano titoli più vicini a quello dell'opera in esame, come *La mystique et les mystiques*, Sous la direction de A. Ravier, Paris Desclée de Brouwers 1965 o il *Dictionnaire des mystiques et des écrivains spirituels*, Les Hautes Planes de Mane, Robert Morel Éditeur 1968. Tutto questo è segno che la gente cerca opere di consultazione nelle quali trovare descritti fenomeni e personaggi mistici. E non c'è dubbio che anche questo *Dizionario* troverà il suo posto nelle biblioteche e il suo numero di fruitori.

Il volume si apre con la Presentazione (pp. 5-6) di Raffaele Farina sdb, Rettore Magnifico della Università Pontificia Salesiana e Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana. Piace constatare come il "presentatore" definisca il mistico mettendo senz'altro a frutto la voce sullo Spirito Santo di questo Dizionario. Perché, "sotto l'azione dello Spirito Santo l'uomo parla di Dio ed è teologo, parla al posto di Dio ed è profeta, parla in favore di Dio ed è evangelizzatore, parla in Dio ed è mistico". Quindi, un'Avvertenza della Redazione (pp. 7-9) precisa che l'opera concentra l'attenzione sulla mistica cristiana, riservando qualche accenno alla mistica delle altre religioni. E dopo aver citato de Lubac, "Se la parola spiritualità connota lo Spirito Santo, diviene evidente che ha solo un significato cristiano", riferisce le parole di K. Rahner, "l'uomo religioso del futuro dovrà essere un mistico, altrimenti non sarà affatto religioso". Vengono quindi i "Suggerimenti per una Lettura sistematica del Dizionario" (pp. 11-15), un Elenco dei 228 Autori con le rispettive voci da loro firmate (pp. 11-27), le Abbreviazioni e Sigle (pp. 29-33). Infine, dopo il corpo del Dizionario con oltre seicento voci (pp. 35-1290) c'è un utile "Indice delle voci" (pp. 1293-1301) per ognuna delle quali è indicato il rispettivo A.

Sono ammirato del numero di specialisti famosi che hanno collaborato, quali Renzo Bertalot, Enzo Bianchi, George Cottier, Cornelio Fabro, Jean Galot, Innocenzo Gargano, Giulia Gasparro Sfameni, Tullio Goffi, Vittorino Grossi, Jean Leclerc, Salvatore Lilla, Mariano Magrassi, Alfredo Marranzini, Joseph Masson, Francesco Miano, Romano Penna, Vittorio Peri, Gianfranco Ravasi, Frère Roger, Manuel Ruiz Jurado, Tommaso Špidlík, Max Thurian, Ugo Vanni, Adalbert de Vogüé, Pietro Zovatto e altri, che per brevità non menziono.

Le voci rispondono a una vasta gamma di interrogativi su persone e fatti connessi con la mistica. Da Adamo a Edith Stein, a Dag Hammarskiold, uomo politico il cui diario rivela l'anima mistica, a Madeleine Delbrêl, quante preghiere e quanti atteggiamenti mistici ovunque e in tutti i tempi!

Vedo presente l'Oriente Cristiano in voci tematiche quali Apatheia, Direzione spirituale, Discernimento, Discrezione, Doni dello Spirito Santo, Esicasmo, Ecumenismo, Icona, Indifferenza, Lectio divina, Lettura dei cuori, Mistagogia, Mistica russa, Monachesimo, Peccato, Pellegrinaggio, Possessione diabolica, Redenzione, Rivelazione, Satana, Silenzio, Teologia negativa, Umiltà, Unione con Dio e in altre voci.

Anche tra i mistici molti appartengono direttamente o indirettamente all'Oriente Cristiano: Antonio Abate, Atanasio di Alessandria, Basilio Magno, Cassiano, Cirillo di Alessandria, Cirillo di Gerusalemme, Clemente Alessandrino, Clemente di Roma, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno, Diadoco di Foticea, Pseudo-Dionigi Aeropagita, Efrem il Siro, Evagrio Pontico, Filone di Alessandria, Folli in Cristo, Gregorio Palamas, Gregorio Sinaita, Ignazio di Antiochia, Macario di Egitto, Massimo il Confessore, Nilo di Rossano, Platone, Plotino, Simeone il Nuovo Teologo, gli Stiliti, Teofane il Recluso e vari altri.

Tuttavia, dal punto di vista dell'Oriente Cristiano, avrei voluto che alla voce Incarnazione si specificasse che presso Padri Orientali questo principale mistero cristiano prescinde dalla finalità redentiva e si realizzerebbe anche senza l'umana caduta. Infatti la mistica divina che spinge Dio a farsi comunque simile all'amato, cioè a incarnarsi e la gratuità dell'amore divino nell'incarnazione è colta dall'Oriente piuttosto che dall'Occidente. Avrei inoltre desiderato che Isacco di Ninive avesse un posto specifico nel Dizionario, oltre a Efrem e agli Stiliti, soprattutto perché Isacco ha valicato tutte le barriere interne al Cristianesimo e si è diffuso dovunque ci siano cristiani. Avrei anche voluto una voce per Filocalia, un'altra per Tabor o luce taborica e per la Preghiera di Gesù.

A p. 1113 uno sbaglio di stampa attribuisce a Karl Rahner un'opera di suo fratello Hugo. Infatti *La mistica del servizio. Ignazio di Loyola e la genesi storica della sua spiritualità*, Milano 1959 è traduzione italiana, dalla seconda versione francese, *Servir dans l'Église. Ignace de Loyola et la génèse des Exercices*, Paris 1959 dell'originale tedesco, H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg 1947. A. p. 1235 un altro errore tipografico situa nel secolo IV la diffusione dell'opera del certosino Ugo di Balma, in realtà vissuto nel secolo XIV.

Non dubito che l'opera sia valida e che sia destinata ad aiutare molti a procedere nel cammino apofatico, scoprendo cosa non siano mistica e mistici.

V. Poggi, S.J.

Derek Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius's* Life *and the Late Antique City*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1996, pp. XIV + 196.

La Vita di Simeone il Folle, passi questo appellativo che poca giustizia rende al greco σαλός, è una pagina letteraria ove la squisita bellezza della mistica nascosta è avvolta da una stravaganza apparentemente volgare. Una pagina, dunque, che da tempo ha diviso i gusti del palato istituzionale bizantino. L. Rydén pubblicò nel 1963 l'edizione critica della Vita; lo stesso ritornò in seguito, nel 1970, con una serie di *Bemerkungen*; A. Festugière ne dette una traduzione francese, accompagnata, come suo costume, da un ottimo

commento; D. Krueger, in questo libro che recensiamo, offre non solo una traduzione inglese con lievi note a piè di pagina, ma inquadra la *Vita* in quel contesto spazio-temporale, cioè culturale, che ha prodotto una siffatta opera (ci resta da dire, a onor del vero, che V. Déroche, nel 1995, ha pubblicato l'eccellente raccolta di *Études sur Léontios de Néapolis*, che speriamo in breve di presentare su queste pagine). Giustamente D. K. fa precedere il testo della Vita da una lunga e ben programmata analisi (7 capitoli, pp. 1-126) su quelli che sono i connotati culturali (stilistici, teologici, sociali) di Leonzio, vescovo di Neapolis di Cipro (c. 1), sulle fonti utilizzate dal vescovo (c. 2), sui connotati tradizionali e peculiari dell'alta agiografia presenti in questa Vita (c. 3), sulla figura emblematica dei "santi folli-santi nascosti", tipologia agiografica sfruttata, pur se non ampiamente, nella letteratura spirituale bizantina (c. 4), sulla figura del ben noto cinico Diogene di Sinope (IV sec. a. C.), così come costui era letto ed interpretato (e usato nell'esortazione) fino alla prima metà del VII sec. — la data della Vita di Simeone è posta da K. fra il 642-649 — e sulla funzione e nel tipo culturale del cinico in rapporto a Simeone (cc. 5-6, ambedue questi capitoli forniscono una pista di ottimi spunti di ricerca e analisi all'interno del discorso agiografico in genere), il c. 7, infine, tenta una valutazione comparativa fra Simeone, nella città di Emesa, e Gesù a Gerusalemme. Una breve conclusione, prima del testo della Vita, riassume il superamento cristiano, quale incarnato da Simeone, della cultura cinica antica. Pur se ancora vari sono gli aspetti che restano da studiare a proposito della stesura recepita del testo, l'analisi condotta da D. K., soprattutto quella inerente alla diversità dei due stili di prosa presenti nella Vita (il primo più aulico e retorico, relativo a Simeone prima della sua entrata ad Emesa, ed il secondo, più popolare e aneddotico concernente la condotta del Santo nella città), tende alla unificazione dell'opera per la mano redazionale di Leonzio; su questo cf. anche Déroche, *Études* 119 e ss. L'abilità e novità mostrata da D. K. si evince anche nel c. 7, affrontando il parallelismo Simeone-Gesù, soggetto questo di grande interesse, giacché sottolineato chiaramente da Leonzio per il tramite di ben approntate citazioni neotestamentarie (non si capisce, comunque, il perché dell'articolo "the" applicato a "Christ" in p. 124-5). Significativo è il conio della parola "Christomimetic" applicato da D. K. a Simeone, quale "moral reformer": la figura di Simeone, tuttavia, storica o no, indiziata da Leonzio, forse riguarda più l'apophtegma dell'anziano che dice: ὅρος χριστιανοῦ μίμεσις Χριστοῦ (*Les Apophtegmes des Pères*, ed. da J.-C. Guy, SC 387, Paris 1993, 122). Cristomimetico, certo, ma che si dia a questo termine tutta la valenza mistica e spregiativa che Simeone comporta. La cerniera fra Gerusalemme ed Emesa, stilistica e narrativa, è intessuta dalla preghiera di Simeone: che la sua opera resti nascosta fino alla sua dipartita da questa vita, affinché fugga la gloria degli uomini (Rydén 144, 23-4; Krueger 150). Questa εὐχή è sostanzialmente ripetuta (e intenzionalmente da Leonzio pel tramite di Simeone!) dalla domanda rivolta a Dio (αἴτισις, Rydén 145, 3; Krueger ib.), che vi sia, cioè, un velo (κάλυμμα) sui cuori di coloro che vedono (ἐπὶ τὰς καρδίας: è neotestamentario? e perché, al-

lora, non sugli occhi, certamente più calzante, di coloro che contemplano τῶν θεωρούντων?) le sue opere. Il testo della Vita, ora accessibile in inglese, resta ovviamente il terreno dove il lettore toccherà tutta la fresca novità di questa creazione agiografica di Leonzio. Avvincente non è solo la personalità di Simeone, quanto il quadro urbano, istituzionale che marcatamente si stacca e manifesta la sua mondanità: verso il mondo degli uomini decide di andare il Santo, ed in esso viverci. Questo l'intento programmatico dello stile di Leonzio nell'affrontare la Vita del suo eroe: il Santo vede che la sua vocazione non si realizza nel deserto, in una forma di autocompiacimento spirituale, ma verso il mondo (= la città), ove Dio lo spinge (sarebbe stato lo Spirito a spingere, se volessimo seguire il movimento neotestamentario di Gesù) per aiutare e salvare gli uomini. Strana inversione di marcia nel mondo agiografico bizantino: quanto, allora, di Leonzio nel "suo" Simeone?

V. Ruggieri, S.J.

Dizionario degli Istituti di Perfezione, IX: *Spiritualità — Vézelay*, diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-), Edizioni Paoline, Roma 1997, pp. XXVI + col. 1-1960.

Dopo una pausa di nove anni (DIP VIII: Roma 1988) esce finalmente il nuovo volume del DIP. Dalla vasta gamma di voci che coinvolgono l'Oriente, diamo alcuni esempi.

Già la voce, "Spiritualità" (col. 1-73), suddivisa in varie sottovoci, attinge sostanzialmente all'Oriente cristiano; basti, come esempio, "Il monachesimo orientale" (col. 8-13); in effetti il monachesimo, sia nelle sue tematiche, sia nelle sue figure rilevanti, è ampiamente rappresentato, grazie anche al direttore della sezione p. T. Špidlík. Rilevante anche "Sponsa Christi"(col. 74-95), che però non tratta del libro ononimo di S. Bulgakov, pure tradotto in italiano. "Spoudaei e Philoponoi" (p. 97) sono per J. Gribomont, in questo seguendo S. Pétridès, quei fervidi cristiani nel cui ambiente nacque il monachesimo. "Stabilità" (col. 105-117) non è altrettanto importante in Oriente che in Occidente, come dice Řezáč (p. 106); G. Rocca ne vede il luogo più tipico in Benedetto e nella sua Regola (col. 105).

Řezáč firma, ad esempio, "stauropegio" (col. 221-222), che indica un monastero sotto la giurisdizione del patriarca, "Teodosio il Cenobiarca" (col. 920-921), "Typikon" (col. 1399-1400). Špidlík firma "Starets" (col. 124-125) e nota la *kardiognosis* e la *diorasis* che ci vuole (p. 125); "Stefano il giovane" (col. 229), martire dell'iconoclastia, a cui si può aggiungere, nella bibliografia, J. Gill, "The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon", OCP 6 (1940) 114-139; "Stiliti" (col. 245-246), ove Špidlík parla anche di donne stilite (col. 245), "Teodoro Studita" (col. 918-920), "Teodosio di Pečersk" (col. 920) e "Teofane il Recluso" (col. 921-922).

Tante voci sul monachesimo e sulla vita religiosa: "Stato di perfezione" (col. 204-215) di G. Lesage e di G. Rocca; "Tabennesi" (col. 799) e "Tebaide"

(col. 880-881), ambedue di J. Gribomont, che ci ricorda che, per s. Gerolamo, Paolo di Tebe è il primo eremita (col. 881); pure "Teodoro di Tabennesi" (col. 917-918) è di J. Gribomont, che nel suo "Stoicismo" (col. 250-251) paragona la reazione contro le convenzioni all'anarchia dei primi eremiti.

Di utilità generale sono le voci "Storia della carità" (252-285) e "Storia delle Missioni" (285-306), "Storia della vita consacrata" (307-325), "Sufismo" (696-703), "Templari" (col. 886-905), che al contrario della regola degli Ospitalieri di Malta menziona le "sorores" (col. 896-898) e "Teologia monastica" (col. 925-929) di R. Grégoire; importante anche a questo proposito ciò che J.-M.-R. Tillard ha scritto sulla "Teologia della vita religiosa" (col. 930-945). Da segnalare pure "Terra santa" (col. 982-1012), "Terz'ordine" (col. 1042-1050), "Tipologia" (col. 1162-1175). In "Tommaso d'Aquino", di Autori vari, è da notare in maniera speciale J. Leclercq, "Le fonti della dottrina di s. T. sulla vita religiosa" (1210-1213). "Trento, concilio di" (col. 1282-1298) serve da sfondo al c.10 (sulla verginità in paragone al matrimonio) dei "canones de sacramento matrimonii" (DH 1810); sorprenderà anche, con tante auspicate riforme della vita religiosa, che crescesse il numero di coloro, che intendevano trasferire il compito della riforma della Chiesa agli stessi ordini religiosi (col. 1292). H. Anschütz tratta di "Tur 'Abdin" (col. 1392-1395), località famosa della Turchia per gli inizi del cristianesimo e per monasteri come Mar Gabriel, Dar ez-Za'faran e Mar Jakub. In "Tuscolo" (col. 1396-1399) G. M. Croce scrive sull'eremo di Frascati, dedicato a s. Romualdo, degli eremiti camaldolesi di Monte Corona. "Ubicazione delle case religiose" (col 1402-1434) è corredato di suggestive immagini. Nella lunga voce "Ufficio divino" (col. 1434-1453) notiamo "L'ufficio divino nelle Chiese orientali" di R. Taft, (col. 1447-1449). Interessanti "Umanesimo monastico" (col. 1469-1472) e "Umanesimo rinascimentale" (col. 1472-1484), come anche "Unità delle Chiese" (col. 1589-1597), di E. Lanne, che, raccontando la vicenda di *Irénikon*, non può non menzionare la resistenza da parte di M. d'Herbigny (col. 1594-1594).

Importante l'articolo, "Vaticano I" (col. 1738-1743), di K. Schatz: molti schemi, non furono mai presentati al concilio, bruscamente interrotto dopo la presa di Roma (20.9.1870), tanto che i Padri conciliari non li hanno mai conosciuti (col. 1742). Inoltre, gli schemi non sembrano aver avuto nessun influsso di rilievo sul CIC[1]. Più rilevante, per la vita religiosa, il "Vaticano II" (col. 1743-1774), il cui sommario (col. 1763-1765) di G. Rocca descrive due tendenze presenti nel Concilio, una più tradizionale, che parla di "stato di perfezione", e l'altra che cerca di collocare la vocazione religiosa all'interno dell'universale chiamata cristiana, quindi — anche se non viene detto — più vicina all'Oriente cristiano; con risultante ambiguità. Impegnativo l'articolo "vedova, vedove" (col. 1777-1789); di un "ordo viduarum" abbiamo documentazione alla fine del II secolo, attestato dalla *Tradizione apostolica*, scritto verso 218 a Roma (col. 1782). Mentre la Chiesa cattolica romana, pur riconoscendo la superiorità della vedovanza, non pone limiti al numero di successive nozze, le Chiese ortodosse ne accettano solo tre (col. 1788). In

"Verginità" (col. 1869-1929) è importante l'osservazione che, le testimonianze della verginità consacrata, rare in contesto mediterraneo per altre religioni prima di Cristo, abbondano invece per il cristianesimo sin dalle origini (col. 1928).

Molte le intuizioni e le informazioni utili. La parola "spiritualitas" non proviene dai Padri dei primi secoli né dalle antiche versioni della Bibbia, ma fu usata da Pelagio († ca 423-9) (col. 5). Il triplice cammino di Evagrio († 399) è descritto come ascesi che porta all'apatheia, sicché l'intelletto possa cogliere immediatamente le ragioni degli esseri creati, e, superando questa mediazione, si troverà faccia a faccia con se stesso e così potrà vedere la luce divina (col. 11). "Stabilitas" è descritta come, inizialmente, l'opposto di essere "lapsus", o incostante nella fede (col. 114). Per cogliere ciò che c'è di distintivo nella vita religiosa è suggerito cercarlo sul piano fenomenologico, non su quello ontologico, vedendone di consequenza la peculiarità nel celibato (col. 948). Alla domanda del Khan mongolo Kubilai, nel 1260, che il papa gli mandi cento dotti cristiani, promettendogli che egli e il suo popolo si sarebbero fatti battezzati, Nicolò IV, nel 1289, manda Giovanni da Montecorvino con quattro altri francescani, missione coronata con successi (col. 290).

Insomma, una ben gradita aggiunta agli altri volumi del DIP. Auspichiamo solo che il prossimo volume, l'ultimo, a quanto pare, non tardi troppo ad apparire e a completare una felice iniziativa.

E. G. Farrugia, S.J.

Theologica

John Demetracoupolos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14: "Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν"*. Εκδ. Παρουσία, Athens 1996, pp. 59.

This short study consists of an Introduction (pp. 11-12) and three chapters (pp. 13-38), Notes (pp. 39-50), a Bibliography (pp. 51-56) and an Index nominum (pp. 57-58). In the Introduction, the author warns against the anachronistic reading of one's preferred author, as seems to him to be the case with J. Meyendorff's interpretation of Gregory Palamas' explanation of Ex 3:14 in *Defense of the Holy Hesychasts* III, 2.11-1.12 (p. 12). At stake is the debatable Palamite statement οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία (p. 16). According to Meyendorff, the passage shows that Palamas has a "personalistic" theology (p. 17). The key word is αὐτοπάρακτος, meaning "self-derived," with the implication that the origin of the divine essence is the hypostasis of the Father (pp. 19-20). It turns out, however, that Palamas rejects as "mere prattle" the view attributed to him as personalistic (p. 25). According to the author, the passage has to be interpreted in an Areopagite way, with the obvious Christian meaning that creation derives from God, not the other way round (p. 33). The author draws the conclusion that Palamite

metaphysics said nothing different from what Pseudo-Dionysius already said (p. 39).

E. G. Farrugia, S.J.

Kyriaki Karidoyanes Fitzgerald, *Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts 1998, pp. xxviii + 226.

In his covering Letter, Patriarch Bartholomew refers to the special conference which the Ecumenical Patriarchate organized ten years before the publication of the book (1988) in Rhodes to discuss the unique role of women in the Orthodox Church, followed by an all-female inter-Orthodox Conference held at the Phanar in 1997. While the Patriarch expressed the hope that through such studies a deeper appreciation of the Church's tradition and women's special gifts may be achieved (p. ix), to the author's surprise, few Orthodox theologians seem interested in the topic (p. xiii). According to her, the expression "woman deacon" is to be preferred to "deaconess", which, however, may also serve as an alternative, though apparently it only came in use in the second half of the third century (p. xiv). For the further use of ἡ διάκονος until well into the tenth century the author refers to P. L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, Crestwood, NY 1996, 243-244; both authors interpret the exclusive use in Modern Greek and English of διακόνισσα/deaconess as an attempt (at least on occasion) to minimize the significance of the woman deacon's ordination (pp.xviii-xix).

The Prologue is signed by E.D. Theodorou, former rector of the University of Athens, who as early as the mid-forties had advocated, along with B. Vellas (1949), the re-introduction of the female diaconate (pp. xxi-xxii).

Chapter One tackles "Early Development" (pp. 1-17). Here the author discusses both Jesus' relationship to women as well as women mentioned in the New Testament as deacons. An impressive array of women are named. But when she compares St Phoebe, women deacon at Cenchreae (Rm 16:1-2) with St Stephen (p. 5), she does not say that nowhere does the Greek New Testament use the word deacon for St Stephen. Rather, the use of the word διακονία and διακονεῖν for service in Acts 6:1-6 has led to the seven ministers' being called deacons; in point of fact, as Carlo M. Martini (*Atti degli Apostoli*, Roma 1982, p. 118), explains, their office does not correspond to that carried nowadays by deacons. She then turns to the patristic evidence; for example, Clement of Alexandria's, Origen's, St John Chrysostom's and Theodoret's commentary on Phoebe (pp. 6-10), who all attest to the existence of women deacons. Further attestations are found in a fifth-century Byzantine tombstone on the Mount of Olives (p. 11), as the existence of female deacons is evidenced by Pliny the Younger's Letter 96, written around AD 111-112 (p. 11). Unfortunately, the documentation we possess does not allow us to draw a very specific picture particularly with regards to the first four centuries,

something true of all early ministries (pp. 12, 13). However, we know that this order of women deacons flourished in the East until the Middle Ages, whereas in the West as a whole, though not everywhere, their duties were largely assumed by widows and later by nuns (p. 13). Women deacons' part in the baptism of adult women is attested by Matthew Blastares (p. 16). Though himself surrounded by female collaborators St Epiphanios disapproved of St John Chrysostom's extensive employment of ordained deaconesses (p. 17).

Two early Syriac documents, the *Didascalia* (early half of third century) and the *Apostolic Constitutions* (late fourth century), illuminate "The Identity of the Deaconess" (chapter two, 18-27). While the offices of widow and virgin were initially conceived of in terms of asceticism, namely chastity and prayer, but not in those of public ministry, women deacons were ranked among the clergy and ordained (p. 19); all three proved forerunners for the monastic movement among women (p. 19). According to both the *Didascalia* and the *Apostolic Constitutions* the woman deacon stands in the service of the bishop (p. 21). Her ministry paralleled that of the male deacon (pp. 21-22). Liturgically, she exchanged the kiss of peace with women during the eucharistic liturgy (p. 22). The *Apostolic Constitutions* say that no woman was permitted to address the bishop or even the deacon without first speaking to the deaconess (p. 22). Whereas both texts enjoin the faithful to honour the deaconess as the Holy Spirit, the *Apostolic Constitutions* forbid her to speak (p. 22). On the other hand, if the male deacon seems to have had priority in assisting the bishop liturgically, women had practically exclusive responsibility for apostolate with women and children (p. 25). The diaconate was, indeed, considered to be an order, and yet distinct from the presbyterate and the episcopacy (p. 25). Even if the male deacon did not preside at the eucharist, he did lead in other circumstances when members of the higher clergy were missing (p. 26).

"The Witness of the Women Deacon Saints" (pp. 28-58) is the subject of chapter three. From this hagiographical evidence one may gather not only the equal reverence shown to female and male saints, but also the very existence of women deacons and the tampering with the evidence by subsequent editors (p. 29). Besides St Phoebe, reputed to be the first woman deacon, we mention St Poplia or Publia in fourth century Antioch, St Melania the Younger, granddaughter of St Melania the Elder (p. 32), St Domnika, who fled from Rome to Alexandria to avoid a pre-arranged marriage, and acquired a solid reputation as a spiritual mother (p. 34); St Theosebia, St Gregory of Nyssa's wife, so eulogized by St Gregory the Theologian (pp. 35-36). Again, to avoid a forced marriage, St Xenia "the Merciful" (p. 36), daughter of a wealthy Roman magistrate, dressed as a male pilgrim, as did her two friends, and landed in Kos (p. 36), where she founded a monastery known as the "Koinon" (p. 37). Ordained a deacon by Bishop Paul, she served as a spiritual mother to her community as well as to many people in town (p. 37).

St Apollonia is also commemorated in the Western calendar (p. 37). St Gorgona is the only daughter and eldest child of St Gregory of Nazianzus and St Nonna, herself a deacon (p. 45), and sister to St Gregory the Theologian (pp. 37-38). St Macrina, is sister to three saints: St Basil the Great, St Gregory of Nyssa and St Peter of Sebaste, and in whose monastery there were a number of deaconesses, especially one Lampadia (p. 38). As second mother to the family after their father's death (p. 38) and spiritual mother of the female monastery, Macrina showed great circumspection and seems to have exercized a powerful influence upon Saint Basil's rules (p. 39). But the best-known woman deacon is St Olympias, St John Chrysostom's closest friend (p. 39). Ordained by Patriarch St Nektarius she became abbess and deaconess in St. Sophia in Constantinople (pp. 39-40). The author notes the paradox of praising a woman by comparing her with a man (pp. 40-41). On her request St John ordained three of her spiritual sisters deacons (p. 41). St Irene of Chrysovolantou was ordained deacon by Patriarch Methodius and then installed as abbess (p. 43); as a spiritual mother she attracted the throngs (p. 45). In the Western calendar St Radegunde (p. 45) acquired a name both for learning and as a spiritual mother (p. 47). On p. 48 there is a further list of names of women deacon saints. The duties of women deacons range from teaching the Christian faith to others (p. 49) to indulging in pastoral care and social work (p. 49) to an evangelical ministry within the monastic community (p. 50). Against the former practice in the *Apostolic Constitutions* which required a least age of sixty years, canon 15 of Chalcedon ordered that no woman be ordained deacon before the age of forty years, and that only after a careful enquiry (pp. 50-51); canons 14 and 40 of Trullo repeat this age limit. While there seems to be no direct prohibition for a woman deacon to be married, she was not allowed to marry following ordination (p. 51). Whereas in the Byzantine period the majority of women ordained deacons seem to have been either monastics or widows, there is strong evidence for married women deacons (p. 52), such as St Nonna, the wife of St Gregory of Nazianzus and mother of St Gregory the Theologian, St Theosebia, St Gregory of Nyssa's wife, St Melania, Pinianus' wife, and Eufimiam, Archbishop Sergius of Ravenna's consort (p. 53).

Chapter four discusses "The Charism of Women Deacons: *The Apostolic Constitutions* Rite" (pp. 59-77). According to this earliest extant ordination rite for women deacons, the prayer is similar to the ordination prayer of the male deacon, however, with rich references to women prophets in the Bible and to Mary the Mother of God; moreover, the solemn rite is performed by the bishop in the presence of all the clergy (p. 59). The prophetic and teaching ministries of the woman deacon are thus highlighted (pp. 62-63). The Syriac *Didascalia* takes a stand against women who separate themselves from the community because they are menstruating (p. 67). Even Martimort, who disagrees that women were ordained, admits that the presence of priests, deacons and deaconnesses points in the direction of ordination (p. 76).

Chapter five (pp. 78-110) continues the theme: "The Charism of Women Deacons: The Byzantine Ordination Rite" (pp. 78-110). The ordination of the woman deacon begins at the same time as that of her male counterpart; significantly, the ordination takes place in the sanctuary before the altar. If the woman deacon, unlike the male deacon, remains standing, probably this may be accounted for by reasons of propriety (p. 79).

In "The Ordination Issue: The Χειροτονία vs. Χειροθεσία Dispute," theme of chapter six (pp. 111-133), a comparison is made between two theses. While John Karmiris (1904-1993), with reference to c. 19 of Nicea I, claims that women were not ordained (p. 113), Evangelos Theodorou holds out for ordination (p. 115). In his opinion the work of women deacons was mainly pastoral care and social work. In effect, both represent two divergent positions in ecclesiology (pp. 122-125); on this point, see especially pp. 128-129. The issue boils down to whether the rite at issue is one of installation or appointment (χειροθεσία) or a rite of ordination (χειροτονία) (p. 129). No reference is made to other studies; e.g., the recent one by A.-A. Thiermeyer, "Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen", W. Groß (Hg.), *Frauenordination*, München 1996, pp. 53-63.

"The Decline of the Order of the Woman Deacon" is the topic of chapter seven (pp. 134-148). The disdain shown towards women deacons in Western councils such as Orange 441 and Orleans 533 may be explainable through the conversion of women who only recently had been employed in pagan rites (p. 136). Gnosticism, with its women leaders looking for a confrontation, may also have played a part in this decline (p. 146).

Chapter eight faces the issue: "Towards the Restoration of the Order of Women Deacons" (pp. 149-178). Metropolitan Philaret of Moscow ordained Mother Maria (Margarita Tuchkova) in 1840 (pp. 149-150); Grand Duchess Elena Pavlovna, sister of Nicholas I († 1855), tried to revive them; the number of parish deaconesses rose to twelve. Several efforts were undertaken in the mid-20th century to bring about some change (pp. 153-154). While the Rhodes Consultation of 1988 disapproved ordaining women as bishops or presbyters, it advocated instead the revival of the diaconate (p. 162). Partly to take up the challenge of the Rhodes Consultation, the Australian periodical *MaryMartha: International Orthodox Women's Journal* was founded (p. 167), and, soon after the Damascus Consultation of 1996, the Pan-Orthodox Publication *St Nina Quarterly* came into being in the United States (p. 169). As one can see, not only has Patriarch Bartholomew expressed his approval (pp. 168-169), but there is withal a growing consensus at the base (p. 174).

"Women Deacons: Ecclesial Memory or Spiritual Opportunity? A Concluding Commentary" (pp. 179-200) asks chapter nine. When Bishop St Nektarios of Aegina, in 1911, ordained a woman deacon, it proved to be quite a sensation (p. 179). E. Theodorou was the first contemporary Orthodox theologian to call attention to the fact that women deacons in Byzantine times were truly ordained (p. 181), something confirmed by the Rhodes Consulta-

tion (p. 181). Throughout this study special attention was paid to the ordination prayers for women deacons (p. 182). Theodorou has also stressed that the "only" distinction between the ordination of deacons and the ordinations of presbyters and bishops is that deacons are not thereby entitled to preside at the eucharistic celebration (p. 187), but to teach, do work of a socio-pastoral type and give counsel (pp. 190-191). "Our review clearly indicates women deacons were ordained ministers of the Church" (p. 190). Women deacons brought communion to those unable to participate (p. 191). The diaconate, here, is not a stepping stone to the priesthood; the deacon is not a "semi-priest" (p. 192).

In brief, the time for initial study seems to be over and the time to act may well have come (p. 194). The author appeals to the 1995 Roman Catholic *Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate* (pp. 198-199). There follow Five Appendixes.

The clarity of the presentation, fruit of years of research and reflection, will help Orthodox and non-Orthodox alike, to come to a better grasp of a complex phenomenon such as that of the ordination of women deacons.

E. G. Farrugia, S.J.

Ignazio Sanna, *Teologia come esperienza di Dio: La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Editrice Queriniana, Brescia 1997, pp. 352.

Già la tesi, *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, aveva segnato — a detta dello stesso Rahner al Recensente — una svolta all'Università Laterana, perché Sanna lo prendeva sul serio e non faceva con lui quella polemica propria dell'atteggiamento verso Rahner di quel tempo. In questa opera l'Autore fa un balzo avanti; mostra di avere letto e assimilato grandi tratti della letteratura primaria e secondaria su Rahner. Con l'insistenza, nel titolo, sull'esperienza di Dio, l'A. coglie di fatto come alle origini della possente riflessione di Rahner ci fosse l'ispirazione dei Padri della Chiesa, inclusi quelli orientali, cosa del tutto credibile quando si pensa che Rahner ha qualificato i suoi studi patristici sulla penitenza come praticamente l'unico lavoro scientifico che ha mai fatto: "Wenn man von ein paar dogmengeschichtlichen Aufsätzen über die Bußgeschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschrieben habe, keine theologische Wissenschaft..." (*Schriften zur Theologie* XII, Zürich 1975, 604).

Il libro si divide in tre parti. Dopo un'Introduzione (pp. 5-11), la prima (pp. 13-145) tratta della teologia come esperienza di Dio. In questo quadro dell'esperienza di Dio si deve cercare il metodo di Rahner, piuttosto che in delucidazioni trascendentali. Di queste ultime l'ispiratore è Joseph Maréchal, il cui contributo non si esaurisce nei *Cahiers de la métaphysique* I-V (1922-1947) ma comprende l'*Études sur la psychologie des mystiques* I-II, 1924-1937, dove sono varie figure patristiche greche. La seconda parte, "Ge-

sù e l'esperienza di Dio" (pp. 147-226), considera Gesù come *la* via dell'esperienza di Dio. Già la ricerca di un punto di partenza si orienta verso un saggio programmatico, "Calcedonia. Inizio o fine?" (1954) (p. 161), e soprattutto il concetto di persona trinitaria, con l'idea di "tre distinti modi di sussistenza" (p. 203), che proviene da s. Amfilochio e dai Cappadoci, riportandoci all'Oriente, cosa che l'A. non dice. La terza parte, "Cristologia e ricerca dell'esperienza di Dio" (pp. 227-325) rinvia di nuovo alla cristologia di Calcedonia. È qui discusso l'assioma che la Trinità economica è la Trinità immanente e vice versa (p. 252). Siccome per Rahner la distinzione tra Calcedonia e Costantinopoli II è essenziale, l'A. ha perso una preziosa occasione di mostrare le radici della tradizione comune d'Oriente e d'Occidente.

L'A. ha saputo cogliere il nocciolo della questione e riprodurlo in linguaggio semplice ed accessibile. Può servire da buona introduzione perché evita molti clichés che nuocciono allo studio serio di un autore. Per esempio, quando si qualifica la teologia e la cristologia di Rahner come trascendentali (p. 121), non si vuol dire una teologia diversa da quella dogmatica; trascendentale è il metodo, non il contenuto (p. 121), e si tratta di uso analogo a quello filosofico (p. 125). Inoltre, l'applicazione del metodo ha avuto un'applicazione riduttiva (p. 125): da un'applicazione parziale si passa ad una applicazione sistematica e generalizzata, e, finalmente, a riconoscere che bisogna limitare la sua applicazione solo ad alcune asserzioni dogmatiche (p. 125). Quando Rahner, nel 1950, introdusse il termine "esistenziale", questi era già usato da Bultmann, Fuchs ed Ebeling (pp. 125-126). Ma, in effetti, l'esistenziale soprannaturale si capisce solo dalla cristologia e dalla Trinità classiche (p. 131), che, in vista della decisione di Firenze (p. 133) e dell'assioma *Extra Ecclesiam nulla salus* (Origine, Cipriano, Agostino), riveste un'importanza strategica (p. 134). Quanto alla tesi rahneriana dei cristiani anonimi uno deve ricordarsi del contesto teologico-pastorale in cui fu formulata (p. 139). Senza dubbio questa tesi ha avuto influsso nel Vaticano II per la possibilità di salvezza dei non-cristiani (cf GS 22) e anche sull'enciclica *Redemptoris missio* (1990). L'interpretazione che dà Rahner garantisce la gratuità della grazia ed è comunemente accettata (p. 144).

Nella seconda parte, "Gesù e l'esperienza di Dio" (pp. 147-226), dopo la premessa, Cristo *la* via dell'esperienza di Dio, l'A. ritorna alla questione della sua tesi di dottorato, *La cristologia antropologica di Karl Rahner* (p. 152): rapporto tra antropologia e cristologia, ma trattato dal punto di vista dell'esperienza di Dio. Direi, quanto alla mia periodicizzazione della vita di Rahner (p. 154), che essa è fatta in funzione dello sviluppo del metodo, non in assoluto, quindi ammette anche altre possibilità. L'importanza che Rahner dà al cuore crea un ponte con l'Oriente, non rilevato esplicitamente dall'A. (p. 155). L'articolo su Calcedonia e sulla conoscenza di Cristo mostra un Rahner del tutto conscio dell'origine orientale della cristologia (pp. 177-187), come la cristologia all'interno di una concezione evolutiva del mondo lo mostra sensibile all'apofatismo (pp. 187,193-194), perché Rahner sottolinea che non

sia il dogma che deve giustificarsi davanti all'evoluzione, ma vice versa: *Grundkurs des Glaubens*, p. 180. Da qui scaturisce l'impalcatura della "cristologia trascendentale" (p. 195). Questa mediazione è legata alla concezione di persona in Gesù Cristo (p. 200), con l'apposita critica, che Rahner deriva dalle sue conoscenze patristiche, dal concetto di persona (pp. 200-208).

Nella terza parte, "Cristologia e ricerca dell'esperienza di Dio" (pp. 227-325). l'A. mostra sensibilità per il metodo indiretto di Rahner: non ha voluto scrivere un trattato di cristologia (p. 233). Ancora una volta, il tentativo di Rahner di interpretare la cristologia classica per i nostri tempi mostra la continuità con i Padri. Nella discussione degli appelli rahneriani ci sono numerosi riferimenti a s. Agostino e uno a s. Leone Magno (pp. 281-283). Nella Conclusione (pp. 337-339) tante analisi sfociano in un "invito alla preghiera" (p. 327).

L'A. ha dato un lavoro equilibrato, che rende conto di tentativi di interpretazione sviluppatisi nella ricerca rahneriana. Egli però ha trascurato gli studi storici, in gran parte patristici, di K. Rahner e così ha mancato l'occasione di mostrare più esplicitamente quanto il pensiero di Rahner sia "classico" e radicato nella tradizione, precisazione che avrebbe giovato all'A. a sottolineare meglio il proprio punto di vista. Per avere un'idea della vicinanza con l'Oriente cristiano basta citare J. Meyendorff, che conclude il suo libro *Christ in Early Christian Thought*, New York 1975, p. 213, con le parole: "È del tutto evidente, quindi, che il pensiero di Karl Rahner implica non solo un ritorno al pre-agostinismo ma anche un ritorno ai presupposti fondamentali del pensiero cristologico analizzati dappertutto in questa opera". Quindi il nesso con l'Oriente c'è, anche se l'Autore non lo tematizza formalmente. Ma l'A. ha in maniera plausibile messo l'accento sull'esperienza di Dio come chiave di lettura per tutta l'opera di Rahner, e questo è già molto.

E. G. Farrugia, S.J.

Prasanna Vazheeparampil, CMC, *The Making and Unmaking of Tradition: Towards a Theology of the Liturgical Renewal in the Syro-Malabar Church*, Mar Thoma Yogam - St. Thomas Christian Fellowship, Rome 1998, pp. xx + 431.

Sister Prasanna publishes in this book her distinguished doctoral thesis for the Pontifical Oriental Institute in Rome, which she defended *summa cum laude* in December 1998. As the subtitle of the book indicates, the topic is the liturgical renewal in the Syro-Malabar Church (S-MC) in south India, which has been the subject of much debate and controversy in recent years.

All the parties in the debate recognise the apostolic origins of S-MC in the ministry of St. Thomas the apostle in India and the important contribution that the East Syrian or Chaldean Church made to the Christians in south India, supplying them with both bishops and liturgical and other tradi-

tions for many centuries. The fault-line in the debate lies between those who see S-MC as belonging essentially to the East Syrian ecclesial tradition and therefore seek, in liturgical renewal, a restoration, first of all, of the Church's Chaldean liturgical patrimony; and those sometimes called "Indianizers" who see the Chaldean contribution as only one among many traditions and who are more interested in adaptation to the Indian scene than in what they see as an attempt to turn back the clock to an age that has long vanished. The author openly sides with the first party, the restorers, and her book must be seen as stating their case; though she presents in detail the opposing arguments even when she does not agree with them.

Prasanna rightly emphasises that liturgy must remain rooted in a Church's traditions and culture if it is to remain healthy. The first of the three parts of the book, accordingly, is a careful analysis of tradition in the christian Church, both Tradition with a capital "T" and more particular traditions. From there she draws out the principles for healthy liturgical renewal, arguing especially that restoration, the return to the authentic sources of an ecclesial tradition, should precede reform and adaptation.

The second part of the book turns to the history of S-MC. One chapter focuses on the Church, outlining its history from the earliest times of the apostle Thomas, through the long period of Chaldean influence, at least from the fourth century, she argues, then the damaging effects of the synod of Diamper in 1599, which resulted in the imposition of a Latin rite and customs and the consequent wanton destruction of much of the Church's earlier patrimony, finally the restoration of an indigenous hierarchy in 1923. The other chapter traces the history of the revival of the Syro-Malabar liturgy from the late nineteenth century onwards.

The third and longest part analyses in more detail the vicissitudes of the liturgy through history, both the "making" and "unmaking" of this tradition, and it concludes with some suggestions for the way ahead, where her good sense and understanding are evident. In the tradition's making, especially the liturgical texts and their recovery in recent times are studied: the unmaking is largely attributed to the Indianizers who are too careless of tradition in their desire to adapt and inculturate.

The author is to be congratulated on producing a very well documented and clearly presented case. Both specialists and those less close to the debate are given much food for thought. As a Jesuit, the present reviewer feels embarrassed by the activities of some members his order especially during and after the synod of Diamper. On the other hand, one is grateful that the publication of the traditional Chaldean pontifical in 1957, which proved to be a crucial breakthrough, was done by the press of the Jesuit university in Beirut. We see costly mistakes being made by mostly well intentioned men who were feeling their way in new and difficult situations. The approach of Francis Roz S.J., the key figure at Diamper and afterwards, contrasts sharply with that of some of his fellow Jesuits elsewhere in Asia, de Nobili in India

or Ricci in China for example; even Valignano, advanced in his missionary outlook in many respect, appears briefly as a dishonest schemer (p. 113): religious orders — at least the Society of Jesus — were far from uniform in their approach. In her desire to defend the actions of the papacy, the author perhaps drives too much of a wedge between the popes and the missionary religious orders — Jesuits, Franciscans and Carmelites — placing most of the blame upon the latter. The council of Trent, too, seems to come in for more blame than in merits.

The book remains largely at the intellectual level. The author remarks briefly and intriguingly that the dissensions "are fundamentally between representatives of communities of social classes" and that "such elements as history, environment, occupation and social customs enter into the formation of these communities" (p. 290). There is also the relationship between the two principal sees of Ernakulam and Changanacherry. Maybe prudence is the better part of valour in not entering into these delicate areas properly, or perhaps another writer will dare to explore them.

The book is highly recommended: obviously for members of the Syro-Malabar Church but also for others who are interested in the Church in India and in a fascinating case-study of a growing and flourishing eastern catholic Church. Indeed, although the author sees the divisions and controversies as largely debilitating and weakening — no doubt there is this aspect — the tensions also seem to have been creative: both in the obvious vitality of Christianity in Kerala today and in their instructiveness for the wider Church. One hopes that the writer will herself play a role in the unfolding future.

Two useful appendices summarize, in chronological form, the main episodes in the history of S-MC and ist liturgy. A full bibliography follows. Only the absence of an index and an ISBN number (to help librarians and other prospective buyers) are to be regretted.

N. Tanner, S.J.

Transylvanica

Lucian Periş, *Le Missioni Gesuite in Transilvania e Moldavia nel Seicento,* Cluj - Napoca (Romania) Editura pentru Studii Europene 1998, pp. 224.

L'A., giovane sacerdote della Chiesa grecocattolica di Romania, purtroppo perito tragicamente in un incidente automobilistico, afferma che "l'origine ultima delle iniziative scolastiche nei paesi romeni è la riforma cattolica e lo sono i collegi gesuiti sparsi per la Transilvania, imitati da Pantaleo Ligaridis e da Pietro Movila" (p. 203). Il suo libro vuole appunto dimostrare questa affermazione. Nel 1601 c'erano 29 gesuiti nei due collegi di Cluj e di Alba Julia e nella residenza di Oradea. Il collegio di Cluj, era opera di Stefano Bathory nel 1579, e un decennio più tardi il collegio di Alba Julia era inaugura-

to dal nipote di Stefano Bathory, Sigismondo. A Oradea lavoravano nel 1601 due gesuiti. Da Cluj uno di loro scrisse a Roma nel 1602 per informare dell'opposizione dei protestanti e come bisognasse aiutare i cattolici. Infatti il generale dei gesuiti Claudio Aquaviva scrisse all'imperatore Rodolfo II e al principe Sigismondo perché sostenessero i cattolici in Tansilvania. Quando il collegio di Cluj fu saccheggiato dai protestanti sociniani, i gesuiti si rifugiarono alla corte del voivoda Geremia Movila ritornando poi a Cluj nel 1604. Il generale Aquaviva manda dal Belgio alcuni confratelli. Ma i protestanti sono ancora agguerriti e per la riapertura dei collegi si deve attendere la pace di Vienna del 1606, mentre lo stesso anno i gesuiti perdono la residenza di Oradea. Nel 1605 il gesuita Giovanni Argenti stampa la sua "Defensio Societatis Jesu adversus arrianorum et calvinistarum accusationem". Nel 1610 tutti i gesuiti devono lasciare il paese. Ma alcuni anni dopo, nel 1616, il P. Stefano Szìni ristabilisce le scuole, con il favore del principe Gabriele Bethlen. L'anno dopo, 1617, appare al fianco di P. Szìni il primo rumeno ammesso nella compagnia, Giorgio Buitul, nato a Caransebeş alla fine del '500 nel sudovest della Transilvania. La presenza gesuita in Transilvania riprende stabilmente dal novembre 1625, quando Buitul viene ad abitare nel suo paese natale e vi rimane fino alla morte, avvenuta nel settembre 1635. Nel 1639 ci sono una decina di gesuiti in Transilvania. Giorgio Rákókzy II vuole espellerli, ma l'imperatore Ferdinando III d'Austria interviene in loro favore e la dieta di Alba Julia nel 1653 conferma la presenza cattolica. La situazione dei gesuiti in Transilvania migliora dopo la sconfitta turca a Vienna nel 1683. I gesuiti contribuiscono all'unione fra la Chiesa ortodossa transilvana e Roma sotto l'egida dell'impero d'Austria, auspice il motto attribuito al gesuita Dunod, "Nolentes volentes proteget vos Sua Maiestas".

Gli ultimi due capitoli sono dedicati a Moldavia e Valacchia. Nella Moldavia opera il gesuita Paolo Beke, del quale l'A. consulta il ms. inedito *De Moldavia*. Il gesuita viene in contrasto con i conventuali di Iaşi ma vince il processo e ottiene chiesa e scuola. Forse esagera nel suo trionfo tanto che il suo generale lo allontana dalla Moldavia. Nel 1659 un accordo assegna alcune parrocchie ai conventuali e altre a gesuiti polacchi. Quando il vicario apostolico Parcevici manifesta scontento per i i religiosi indistintamente, allora conventuali e gesuiti fanno fronte comune per difendersi dalle accuse del vicario. Soltanto dopo la pace di Karlowitz del 1699 i gesuiti possono agire pacificamente in Moldavia. Della Valacchia l'A. tratta in quanto la scuola di Târgovişte diretta da Pantaleo Ligaridis, alunno del Collegio Greco, contempla l'insegnamento di greco, latino, retorica e logica, sul modello di scuole gesuite e delle scuole fondate dal metropolita ortodosso Pietro Movila.

Un libro piccolo di mole ma denso di storia della Chiesa cattolica, della Compagnia di Gesù, in terre dove le etnie, la lingua, la religione e la politica rendono complicati i contesti. Utili le note e la bibliografia. Ci sarebbe voluta una carta geografica dei luoghi e un indice analitico.

V. Poggi, S.J.

Ucrainica

Britta Böhme, *Grenzland zwischen Mythos und Realität. Real- und Ideengeschichte des ukrainischen Territoriums*, Lemberg 1999, 429 S. brosch.

Dieses Buch, gedruckt in der Ukraine (ohne Verlag), dessen akademische Finalität — trotz Hinweis auf zwei Stipendien — weder aus der Einleitung noch aus dem knappen Dankeswort am Ende eindeutig hervorgeht, verfolgt die besten Absichten, nämlich einen wenig informierten, z. T. auch wenig interessierten, breiten Publikum sowohl die Höhepunkte der ukrainischen Geschichte als auch die spezifischen Probleme der Ukraine in Vergangenheit und Gegenwart nahezubringen. Dabei wurde von vornherein auf die Dokumentation aus Primärquellen (Chroniken, Archiven) verzichtet, und auch die Hinweise auf die benutzte Sekundärliteratur sind relativ spärlich. Die Darstellung beginnt mit den der Staatsbildung vorausgehenden Wanderungen der Ostslaven in vorchristlicher Zeit und reicht bis in die Regierungszeit des heute amtierenden Staatspräsidenten; besonders herausgearbeitet sind die meist unheilvollen Konsequenzen des politischen Spannungsfeldes, in dem sich die Ukraine (als Territorium und Nation) durch Jahrhunderte zu behaupten hatte, nämlich zwischen Polen, Österreich und Rußland; in neuerer Zeit kam auch Deutschland aus bekannten Gründen eine dominierende Rolle zu, sowohl in der Politik wie in der wissenschaftlichen Aufarbeitung der ukrainischen Problematik. Wenn dem Buch auch kein Mangel an bedenkenswerten Gesichtspunkten nachgesagt werden kann, so fehlt doch durchgehend der Hinweis auf offene wissenschaftliche Diskussionspunkte (z. B. S. 49: Datierung und Lokalisierung der Taufe für die Fürstin Olga). Besonders in religiösen Fragen stützt sich Vf. z. T. noch auf veraltete, sowjetische Literatur (S. 108, Anm. 149; die geistliche Literatur wird völlig übergangen, vgl. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, hg. von D. S. Lichačev, I, Leningrad 1987; gestattet sei auch ein Hinweis auf mein Buch, in russischer Übersetzung und zweiter Auflage: *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi [988-1237 gg.]*, St. Peterburg 1996; in ganzen Buch findet man weder einen Hinweis auf das [wissenschaftlich produktive] Millennium der Christianisierung der Rus' [1988] noch auf den bedeutendsten ukrainischen Gelehrten der Gegenwart, Ihor Ševčenko).

Wem die außerordentlich hohe Anzahl von Druckfehlern und anderen Unkorrektheiten zuzuschreiben ist, bleibt unklar; aber sie sind da und sollten in einer evtl. Neubearbeitung ausgemerzt werden. Im folgenden die (unvollständige) Liste (jeweils die richtige Form); S. 22, Anm. 52: G. Rohde (im Text: G. Ro*t*he); S. 44, Z. 28: Brüder A*s*en; S.90, Z. 14: Individua*l*isierung; S. 98, Z. 9: B*arb*aren; S. 103, Z. 32: mäch*tig*en; S.127, Z. 22: Aus*ein*andersetzungen; S. 144, Z. 28: aufs*tr*ebende, S. 184, Z. 3): ost-slavische: S. 199, 199, Z. 20: Pletenec'*k*yj; S. 211, Anm. 268. Lypyns'*k*yjs, S. 225, Z. 3: entg*eh*en; S. 243, Z. 1; Bischof (statt Episkop); S. 260, Z. 18 f.: Pai*sij von* Chilendar (=

serbisches Athoskloster); S. 273, Z. 22: Generalstreik, S. 299, Z. 20: 1873; S. 332, Z. 30: Bischöfe und Erzbischöfe (statt: Episkope und Archeepiskope!); S. 350, Z. 31: *Ab*weichungen; S. 366, Z. 23: 1959, usw. Trotz dieser Schönheits- oder Flüchtigkeitsfehler wird das Buch seiner vorrangigen Zielsetzung, nämlich Interesse und Beistand für den krisengeschüttelten Staat der Ukraine (ab 1991) anzuregen, der hauptsächlich unter den Folgen der Russifizierung, der ökonomischen Ausbeutung und der religiösen und damit auch politischen Gespaltenheit zwischen Ost-und Westukraine leidet, voll gerecht.

G. Podskalsky, S.J.

Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest,* Distributed by Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute, Harvard University, Cambridge MA 1998, pp. xviii + 490.

Le attese di chi si accosti a questo volume di B. A. Gudziak che tratta di storia della Chiesa Slava in particolare del Metropolitanato di Kyiv, dei rapporti con il Patriarcato di Costantinopoli e con il mondo Greco ortodosso, dei Regni circonvicini, fino all'unione di Brest, non saranno certamente deluse. Anzi sia lo storico come il lettore interessato alla materia storico-ecclesiastica che lo studente di discipline orientali, ma pure il *Christifidelis* che voglia conoscere le proprie radici socio-ecclesiali, a fronte di una ricca messe di dati ed un'unità e semplicità espositiva con uno stile chiaro, che non sminuisce o tralascia la complessità dei fatti e situazioni contestuali, potranno trovare un filo conduttore logico, pertinente e complessivo. Infatti, l'ambientazione rapportata alla tradizione bizantina con l'*ethos* in una cultura che si va profilando nel XVI secolo sì che i movimenti e crescita che dalle idee portano ad una maturazione ecclesiologica, siano viste in un'ottica che comprendano le differenti tematiche secondo più livelli, dal civile all'ecclesiastico che in un insieme di rapporti prepararono l'unione di Brest.

Il volume dopo la Lista delle illustrazioni, la Prefazione ed i Ringraziamenti, fa seguire un'opportuna nota relativa alla Terminologia e si apre con una Introduzione relativa al Metropolitanato di Kyiv e al Patriarcato di Costantinopoli. Seguono i tredici capitoli che giustificano, attraverso le vicende storiche variegate talora complesse il titolo della ricerca dell'A. Se il cap. n. 1 descrive la crisi del Cristianesimo orientale laddove il Patriarcato Constantinopolitano sottoposto al dominio Ottomano doveva nel contempo ricercare nuove vie ecclesiali, in tale situazione emerge (cap. n. 2) la figura del Patriarca Geremia II e la sfida delle riforme, laddove le vicende personali assumono un carattere particolare alla funzionalità rappresentativa del protagonista, secondo una valenza che in primo luogo riguarda la Chiesa ma certamente anche con i ricercati rapporti, i rilievi sociali e politici.

Il cap. n. 3 tratta le vicende relative al Concilio di Firenze con le ulteriori presenze e divisione del Metropolitanato kyivano ed il ruolo di "cuscinetto"

tra Costantinopoli e Roma fino alla dissolvenza della legazione fiorentina, con la sua crisi nel sedicesimo secolo, nel cap. n. 4.

Segue il cap. n. 5 in cui è descritta la contestualizzazione dei Cristiani orientali che pongono una loro presenza ecclesiale nell'*humus* che dalla Riforma, si confronta con la risposta cattolica e Controriforma, fino al prosieguo del cap. n. 6 quando l'A. tratta degli emissari Ortodossi per i territori Slavi occidentali e la istituzione delle prime missioni. Termina tale parte, un paragrafo esplicativo circa la specificità e caratterizzazione delle missioni greche.

L'elemento di novità e cambiamento culturale è preso in considerazione nel cap. n. 7 laddove a seguito dell'introduzione della stampa si assicura un grandissimo mutamento, ma pure un aiuto ecclesiale, non ultimo a che si ponessero le basi per una riforma religiosa rutena. La delineazione dei tratti, nel cap. n. 8, di personaggi quali il Principe Konstantyn Ostroz'kyi, il ruolo avuto dal Circolo di Ostrih, riportano ad un fervore che non fu solamente politico ed ecclesiale, ma culturale, non ultima la costituzione della Confraternita Leopolitana, cap. n. 9, come prima moderna associazione rutena di laici secondo il nuovo contesto ecclesiologico e sociale. Segue la descrizione del tratto di Patriarchi orientali in terre Rutene, nel cap. n. 10, da Joachim di Antiochia a Geremia II di Costantinopoli.

La politica moscovita con la creazione di un proprio Patriarcato è l'argomento del cap. n. 11 con le negoziazioni e la contestualità politica, laddove segue nel cap. n. 12 la trattazione che dalla Gerarchia kyivana che si riportava ed ispirava alle specificità ideali ed attuative dell'opera del Patriarca Geremia soprattutto nella riforma ecclesiastica.

L'ultimo capitolo, n. 13, presenta quelle che sono state le iniziative dei Sinodi celebrati che possono assumere ad un carattere di propedeutica in senso lato, fino al sinodo di Brest, con la preparazione della riforma ed i vari ultronei piani dell'unione stessa, gli Articoli ed il corpo centrale, la risposta in Roma e la celebrazione. Conclude il lavoro la completa Conclusione, che concentrando la materia, riporta agli obiettivi fissatisi dell'A. all'inizio della ricerca stessa.

Il volume contiene altresì delle preziose Appendici che facilitano la lettura e rendono presenti documenti altrimenti non facilmente accessibili: la prima contiene la storiografia e le basi del Patriarcato costantinopolitano sotto il dominio Ottomano nel sedicesimo secolo; la seconda riguarda la creazione del Patriarcato di Mosca; la terza riguarda il testo degli Articoli dell'unione di Brest ed infine le Cronologia. Segue la lista delle Abbreviazioni, le Note al Testo e la Bibliografia che è recente e completa, infine l'Indice.

Dalla lettura del lavoro si può riconoscere il merito all'A., di aver sceverato, a fronte di un materiale vasto, complesso e talora frammentato ma ancora, sotto alcuni aspetti, poco elaborato dagli Storici, il dipanarsi di avvenimenti secondo una propria personale struttura e visione che emergono via via nello scorrimento delle pagine. Passano così davanti al Lettore un'insie-

me di elementi fattuali e notizie interessanti, ma pure descrizioni che chiamerei "psicologiche" di personaggi che costituiscono la spina dorsale della storia, nella fattispecie del metropolitanato kyivano: ogni elemento è appoggiato non solo da precisi rimandi bibliografici ma anche dalla scrupolosa citazione e vaglio documentale.

Ci si permetta qualche piccola *desiderata* che nulla tolgono al valore dell'opera ma la possono arricchire: la metodologia delle citazioni (anche nella Bibliografia) dei volumi scritti in lingua ukraina, russa e greca ha proposto una mera traslitterazione secondo i caratteri latini. Infatti i titoli delle opere citate o i piccoli brani in tali lingue potevano avere in sé un carattere di maggior completezza se, a nostro sommesso giudizio si fosse operata una citazione secondo i segni propri della lingua originaria mettendo eventualmente tra parentesi la traduzione in lingua inglese. Ciò avrebbe favorito sia chi di queste lingue ne abbia una conoscenza e sia i lettori che non le posseggano.

A buona ragione tale opera può entrare tra quei volumi che non solamente, mi si passi un'espressione tipicamente italiana, possono "fare da battistrada", ma anche divenire indispensabili proprio per la peculiarità data dall'A. e la lettura degli avvenimenti storico-ecclesiali, per un approccio alla tematica ed una consultazione dello *statu quo*, se non stimolo per le nuove generazioni che si accostino anche per la prima volta alla storia della Chiesa orientale nella riscoperta radicale della appartenenza ecclesiale propria.

Il volume di B. A. Gudziak nella sua completezza impostativa potrà divenire così riferimento per ulteriori o più dettagliate ricerche a fronte della diversità dei movimenti ed avvenimenti culturali che assieme alla tradizione in momenti di passaggio hanno posto un'inversione positiva al corso della storia. In fondo questo è lo scopo che si è proposto l'"Harvard Ukrainian Research Institute" con l'"Harvard Series in Ukrainian Studies" che hanno curato e supportato tale ricerca con progettualità abilmente adeguata e si può dire finanche benemerita.

N. Loda

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

А. А. Круминг (составитель), *Сводный каталог старопечатных изданий глаголического шрифта 1483-1812 гг.*, Российская государственная библиотека, Москва 1995, с. 224.

Cyril Mango, *The Correspondence of Ignatios the Deacon.* Text, translation, and commentary by Cyril Mango; with the collaboration of Stephanos Efthymiadis, (= Corpus fontium historiae Byzantinae 39), Dumbarton Oaks, Washington, DC 1997, pp. xi + 244.

Nicolas Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.),* Centre de Recherches Byzantines, Athens 1996, pp. 319.

David Brakke

The Egyptian Afterlife of Origenism: Conflicts over Embodiment in Coptic Sermons

'Origenism' was the heresy that would not die.[1] In her magisterial study of the (first) Origenist controversy, Elizabeth A. Clark has shown how charges of Origenism, originally formulated by Epiphanius in his efforts at heresy-hunting in the 370s, caught fire in the heat of ascetic and episcopal conflict over 'images' in Egypt in the late 390s; such charges 'proved sufficiently malleable to serve as a reflex for changing religious concerns' as the conflict ran along networks of friendship, rivalry, and patronage in the Christian East into the first decade of the fifth century.[2] But the heresy did not end with the subsiding of this controversy around 405. Scholars have long known of the revival of Origenism among monks in sixth-century Palestine and of the ensuing anti-Origenist edict of 543 and anathemas of the Fifth Ecumenical Council of 553, although they did not understand the true nature of this later conflict until Antoine Guillaumont published the unexpurgated version of Evagrius Ponticus' *Kephalaia Gnostica* in 1958.[3] Clark, however, has now demonstrated that some of the central concerns of the Origenist debate — the origin of the soul, the transformability of the human person, and the justice and love of God — enjoyed a 'vigorous afterlife' also in the Pelagian controversy that troubled primarily the Latin-speaking West.[4] From this perspective, Augustine's theory of original sin emerges as a 'strikingly unique reconstruction of Origenist theodicy'.[5]

---

[1] This paper was presented in a much earlier form at After the Body: An International Conference on Religion, Culture and Gender, the University of Manchester, June 1998. I am grateful to Bert Harrill and to this journal's anonymous readers, whose learned criticisms and suggestions improved the paper at several points.

[2] *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 86.

[3] *Les six centuries des 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique*, A. Guillaumont, ed. and trans., PO 28.1, Paris 1958; cf. F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899.

[4] Clark 1992, 194-244, quoted phrase at 193.

[5] Ibid., 244.

Less well explored has been the afterlife of Origenism in its birthplace, Egypt.[6] The publication in 1922 of a letter from Bishop Dioscorus of Alexandria to Shenute, archimandrite of the White Monastery, warning about an Origenist priest named Elias at large in the Thebaid suggested, to scholars' surprise, that Origenism persisted in Upper Egypt into the middle of the fifth century.[7] This scenario has been confirmed by the recent discoveries of a sermon of Shenute *Against the Origenists* and of additional anti-Origenist texts by Shenute and the monk Zenobius of the White Monastery.[8] In the centuries after Shenute's death in 464, Egyptian Christian authors exhibit greater concern about another 'heresy' of more pressing political importance, Chalcedonian two-natures Christology.[9] Still, it would be surprising if the issues raised by the Origenist controversy, especially the nature of the resurrected body, no longer engaged the interests of post-Chalcedonian Christians in Egypt, and there is indeed evidence that they did so. For example, homiletic and exegetical material attributed to Peter, the bishop of Alexandria from 303 to 311, was revised and augmented during the following centuries to 'correct' statements about the resurrection that appeared too Origenist to later Christians.[10] Additional reading in Coptic sermons that survive from the late Roman and early Muslim period reveals considerable interest in precisely the issues surrounding human embodiment that had been at the center of the earlier Origenist debates, presenting the historian with yet another instance of Origenism's 'afterlife'.

As one ancient preacher recounted the blessings bestowed by the risen Christ on his followers, he stopped and exclaimed, 'As for me, as

---

[6] But see now A. Grillmeier with Th. Hainthaler, *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, vol. 2, pt. 4 of *Christ in the Christian Tradition*, O. C. Dean, Jr., trans., London and Louisville 1996, 169-214, on Shenute.

[7] H. Thompson, 'Dioscorus and Shenoute', *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes: Recueil d'Etudes Egyptologiques* 233 (1922) 367-376.

[8] Shenute, *Contra Origenistas. Testo con introducione e traduzione*, T. Orlandi, ed./trans., Rome 1985; Clark 1992, 151-157; E. Lucchesi, 'Le dossier d'apa Zénobe: Addenda et corrigenda', AB 117 (1999) 67-80, esp. 71, 73-76.

[9] D. W. Johnson, 'Anti-Chalcedomian Polemics in Coptic Texts, 451-641', in *The Roots of Egyptian Christianity*, B. A. Pearson, J. E. Goehring, eds., Philadelphia 1986, 216-234; Grillmeier 1996, 1-257.

[10] T. Vivian, *St. Peter of Alexandria: Bishop and Martyr*, Philadelphia 1988, 100-105; B. Pearson and T. Vivian, *Two Coptic Homilies Attributed to Saint Peter of Alexandria: On Riches, On the Epiphany*, Rome 1993, 30.

I remember all the above as well as the honors he has granted to us, my entire body is flourishing like a tree planted by the water, and I ask that my whole body become a tongue while I am praising him.'[11] It may be doubtful that the speaker's entire body did become a tongue, but it is certain that his homily *On the Resurrection and the Apostles*, attributed to John Chrysostom, has found few ears and eyes to receive its message in modern times. Historians have given little attention to the volumes of Coptic sermons now in libraries throughout the world, primarily because their texts have languished unedited and untranslated as scholars labored on sources of greater interest to them. These sermons raise seemingly insoluble questions of context for the historian: mostly pseudonymous, Coptic sermons cannot be dated precisely (even to the century), nor can one always determine whether they are translations from Greek, much less when they may have been translated.[12] Although most sermons can be classified by 'cycles' and dated from the middle of the seventh century to the middle of the eighth,[13] the lack of datable references in the texts, the conservative nature of homiletics in general, and the example of the revisions of a possibly authentic sermon of Peter suggest a more capacious sense of their context. In truth, the materials in the sermons discussed here, if not the sermons themselves, may come from any time between the fifth century and the ninth, when most of the manuscripts were copied, and they possibly represent a particular school of preaching since the manuscripts come primarily from a single library, that of the Monastery of St. Michael near the village of Hamuli in the Fayyum. Monasteries took on increasing importance as 'foci for the intellectual and cultural life of Christians' in Egypt after the Muslim conquest.[14]

---

[11] Pseudo-John Chrysostom, *Homily on the Resurrection and the Apostles* 55, in L. Depuydt, gen. ed., *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome,* CSCO 524-25, Louvain 1991, 524,67 (Coptic text), 525,71 (Eng. trans.).

[12] On all these problems, see T. Orlandi, 'Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano', in *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica,* A. Camplani, ed., Rome 1997, 39-120, at 82-90; idem, 'Coptic Literature', in Pearson and Goehring 1986, 51-81, at 70-73.

[13] Idem, 'Cycles', in *The Coptic Encyclopedia*, A. S. Atiya, ed., 8 vols., New York 1991, 3, 666-668.

[14] T. G. Wilfong, 'The Non-Muslim Communities: The Christian Communities', in *The Cambridge History of Egypt,* C. F. Perry, ed., 2 vols., Cambridge 1998, 1, 175-197, at 188-189.

Despite these problems, the value of such sermons for reconstructing late ancient Christian views of the body should be obvious, for they lie somewhere between the high intellectual culture represented by theological treatises and the quotidian concerns of documentary evidence. Egyptian monks preserved these sermons most likely because they proved useful for edification of Christians in worship, a group that would have included both monks and non-ascetics.[15] While modern scholars may be tempted to dismiss the content of these sermons as 'traditional' and therefore an unreliable indication of the theological conflicts of their time, traditions do not perpetuate themselves: speakers or authors select from the traditions available to them and combine them in order to address their present situation.[16] Ancient preachers made meaning and broadcasted it to ordinary Christians. Through their sermons we gain access to the cultural milieu of middle-level clerics who told Christians what they ought to believe. This milieu, I argue, was the site of conflicts among different notions of corporeality, a conflict whose roots lay in the Origenist controversy. Although he condemned Origenists for certain allegorical interpretations of the Bible and for their approach to prayer to Christ, Shenute in his sermon raised three issues having to do with embodiment: first, the possible pre-existence and fall of human souls into bodies; second, the nature of the resurrected body; and third, the reality of Christ's body in the Eucharist.[17] These three topics form an agenda from which to approach our sermons. We find in them a clergy that shared in the ambivalence about the body that marks high Egyptian ascetic theology, but that resisted any tendency to deprive the present life in the fleshly body of ultimate religious meaning.

The most basic issue was the relationship between the body and the soul in the human person, captured in the question of whether the soul existed prior to its union with the body. Shenute condemned Christians who believed that souls had sinned in a prior existence

---

[15] Orlandi 1997, 84.

[16] 'Materials designated "traditional" are ... always a selection from those that could be so designated. The ones selected are those that figure centrally in the organization of Christian materials favored by the party that puts them forward: therefore, what is labeled "tradition" always has links to a preferred course of Christian behaviors now' (Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis 1997, 163).

[17] Clark 1992, 153-157.

before becoming embodied.[18] Origen had taught that all rational creatures had once existed as entities of pure intellect in contemplation of God; the turning away of these creatures from God resulted in their present diversity, as they received positions that suited the extent of their sin and their need for recuperation. In this way, Origen upheld God's justice, by accounting for the suffering of even 'innocent' babies, and gave embodiment a pedagogical role, by making control of the body and its passions the means to reclaim virtue.[19] Some ascetic Christians found this paradigm to be a fruitful way to understand their discipline of bodily renunciation, which became a means of recovering this lost unity.[20] To other Christians like Shenute, this position too much identified the soul alone as the location of the true self and promoted indifference to the body in the present struggle to avoid sin and to achieve virtue. Shenute argued that it is impossible for souls to sin apart from the body and that soul and body are created simultaneously 'in the womb'.[21] Through the question of the soul's origin, Christians debated where the weight of human identity should be located, in the soul or in the body, and whether the body was a secondary and inferior aspect of the human person.

Coptic preachers rarely addressed the issue of the soul's origin in itself; rather, they approached the soul-body problem through their great interest in, even obsession with, angels, which, as in other literature of the Christian East, were referred to as 'bodiless'. A Pseudo-John Chrysostom devoted a lengthy sermon to 'the four bodiless living creatures' of Ezekiel 1 and Revelation 4,[22] and the Archangel Michael was the subject of numerous homilies and encomia.[23] According to these texts, angels differ from human beings in that they

---

[18] Shenute, *Contra Origenistas*, 26, 28 (Coptic text), 27, 29 (Ital. trans.), summarized by Clark 1992, 154-155; cf. Grillmeier 1996, 197-200.

[19] For good summaries that highlight the ascetic implications of Origen's views, see P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, 163-168, and M. R. Miles, *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism*, Philadelphia 1981, 49-61.

[20] E.g., see S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis ²1995.

[21] Shenute, *Contra Origenistas*, 26, 28 (Coptic text), 27, 29 (Ital. trans.).

[22] Pseudo-John Chrysostom, *Encomium on the Four Bodiless Living Creatures* (CSCO 524,27-46 [Coptic text]; 525,27-47 [Eng. trans.]).

[23] See C. D. G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche: Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*, Wiesbaden 1959, 8-35.

are creatures without bodies who are then able to dwell in heaven, see and converse with God, and intercede on our behalf. One preacher has Michael himself explain his role:

> 'As for me,' he said, 'I am bodiless and I dwell in purity singing songs of praise to the undefiled one. As for you, cleanse yourselves before entering my chapel lest the fire of the divinity of him who descends to the table consume you. I, on my part, have more authority in heaven to intercede on your behalf than all the saints. You, on your part, let me see your disposition and I will intercede on your behalf, and the Creator will not reject my request; I enter without announcing myself; moreover, when he is angry, the shedding of my tears turns his anger into compassion.'[24]

To be sure, it is the angels' freely willed adherence to God, in contrast to the fall of the similarly bodiless Satan and his fellows, that renders the angels pure.[25] But the preacher's rhetoric does not foreground angelic free will, but links angelic bodilessness, purity, and direct access to God. In contrast, embodied human beings require cleansing even to approach the earthly altar. The body emerges as a distinctive characteristic of humanity, but marks humanity as lower than these bodiless creatures in the hierarchy of God's cosmos. One preacher, Pseudo-John Chrysostom, plays on this view when he extols the new heavenly role of the apostles: 'Let us also glorify today these holy apostles who have become worthy of this holy honor to become generals in the heavens. When these fleshly offsprings from a womb knowing sexual intercourse had become treasurers in the heavens, even the angels obeyed them.'[26] The new superiority of the apostles to the angels in the celestial hierarchy is remarkable precisely because the apostles, as human beings, are 'fleshly offsprings from a womb knowing sexual intercourse', a phrase that subtly connects the body and sexuality to impurity as in Michael's speech above. The body and sexuality are essential, but ambiguous, features of human identity.

Still, the body's centrality to the human person and its implied impurity make it the proper object of God's salvation, as this same

---

[24] Pseudo-Basil of Caesarea, *Second Homily on St. Michael Archangel Delivered at Lasike* 3 (CSCO 524,18 [Coptic text]; 525,19-20 [Eng. trans.]); cf. Pseudo-John Chrysostom, *Homily on St. Michael Archangel* 5 (CSCO 524,48 [Coptic text]; 525,49 [Eng. trans.]); idem, *Bodiless Living Creatures* 5 (CSCO 524,28 [Coptic text]; 525,29 [Eng. trans.]).

[25] Cf. Müller 1959, 115.

[26] Pseudo-Chrysostom, *Resurrection and the Apostles* 76 (CSCO 524,72 [Coptic text]; 525,75 [Eng. trans.]).

Pseudo-Chrysostom describes it. Christ's death has saved all humanity, the preacher argues, because when the crucified Christ was pierced in his side with the spear (John 19:34), 'he shed his blood on Adam's entire body so that he might redeem us.'[27] This was possible even though the Garden of Eden lay far south of Jerusalem because the waters of the primeval flood carried Adam's corpse from its original burial place and deposited it in Jerusalem, 'the center of the universe'. The preacher finds confirmation of the presence of Adam's body at Golgotha in Jesus' words: 'While still mounted on the cross, he (Jesus) would lift up his eyes to the father saying, 'My Father, save me from this hour,' and then turn his eyes down to Adam, 'It is for this purpose that I have come down for this hour' (John 12:27).'[28] In the biblical text Jesus does not in fact say these words on the cross, but the homilist is determined literally to flesh out the Adam-Christ typology of Romans 5 and 1 Corinthians 15 by making Adam's corpse the mechanism of God's salvation of embodied human beings.[29]

Despite his emphasis on corporeality in his description of the crucifixion, this same Pseudo-Chrysostom attempts to persuade his hearers not to mourn excessively or even at all for dead relatives with a theory of birth and death that may assume the preexistence of souls. The preacher harshly criticizes worshipers who have appeared at the Easter Eucharist in a state of mourning: too much lamentation, he claims, can lead to 'blasphemy', which can increase the 'sufferings' and 'punishment' for the mourner and his or her dead relative.[30] After remarking on the inevitability of death — 'One generation goes, another replaces it. The earth remains as before' — the preacher explains:

> Your father has given a single drop of sperm to your mother and a body has come into being. God, then, has entrusted it with a spirit and breathing has come into existence in it. Then what will you say when he will issue a command to take it (the spirit) away? For it belongs to him and he has entrusted it (the spirit) to it (the body) in order to take it back as it was before. Can you then prevent him? Therefore, my beloved ones, do not mourn during these days but, even if your brother or son has died last

[27] Ibid., 37 (CSCO 524,64 [Coptic text]; 525,66 [Eng. trans.]).

[28] Ibid., 38 (CSCO 524,64 [Coptic text]; 525,66 [Eng. trans.]).

[29] Cf. R. A. Greer, Introduction, CSCO 525, xviii-ix.

[30] Pseudo-Chrysostom, *Resurrection and the Apostles* 24-25 (CSCO 524,61 [Coptic text]; 525,63 [Eng. trans.]).

night, receive comfort because of this feast today. His sins have been forgiven him and he has entered happily and in prosperity.[31]

In the lack of a full-scale study on the Copts' views on the origin of the soul (preexistence, creationism, traducianism, and the like), it is difficult to know how far to press the implications of this passage. On the one hand, the idea that at a person's death God calls back the spirit, which he had 'entrusted' to the body, 'in order to take it back as it was before' suggests preexistence and only a temporary role for the body in the history of each person. On the other hand, it is not clear precisely when God created the soul: perhaps it was at conception of the body. Note that the preacher speaks also of the deceased as already having 'entered happily and in prosperity', his sins forgiven, suggesting the soul's immediate ascent to heaven. Such language does not preclude a future resurrection of the body and judgment, as evidence from other Coptic sources demonstrates.[32] Pseudo-Chrysostom quotes an ideal mourner as saying about his brother's death, 'The consolation of this holy Resurrection [of Christ] suffices for me. What is more, I am greatly comforted because my brother has entered in prosperity. Would that it were I who were worthy today of this very glory!'[33] Despite the language of resurrection, here the soul, not the body, bears the weight of human identity: his body may be dead and awaiting resurrection, but the deceased brother himself, now only soul, is still said to enjoy 'prosperity'.

One reason for these seemingly conflicting views is the shifting homiletic goals of the preacher. Praise of the angels as 'bodiless' and hence superior to 'fleshly' human beings supports their role as intercessors before God on behalf of inferior, fallen human beings. The preacher assures his audience of having powerful allies speaking on their behalf before the divine King. Likewise, the preacher aims to console bereaved Christians when he explains death as simply the return of one's spirit to the way it was before one's birth. But we might point also to the preacher's mediating position in Egyptian Christian society: most likely belonging himself to an ascetic culture

[31] Ibid., 26-28 (CSCO 524,61-62 [Coptic text]; CSCO 525,64 [Eng. trans.]).

[32] See G. Giamberardini, 'La sorte dei defunti nella tradizione copte', *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 9 (1964) 1-202, 10 (1965) 1-207, esp. 10 (1965) 159 (eternal repose in paradise immediately after death), 202-207 (soul judged at death, but universal judgment of soul and body together at resurrection).

[33] Pseudo-Chrysostom, *Resurrection and the Apostles* 31 (CSCO 524,62-63 [Coptic text]; CSCO 525,65 [Eng. trans.]).

that sought to achieve through acts of renunciation the life of the bodiless angels, he nonetheless is addressing Christians who are sexually active and who by no means are attempting to transcend their bodies of flesh. While language that associates bodilessness with purity and corporeality with defilement comes easily to these preachers, the needs of their lay audience and the dangers of appearing Origenist demand a moderation of this privileging of the soul.

When, however, these Coptic preachers turn explicitly to the resurrection of the body, they firmly reject the denial of the resurrection of the flesh that was the hallmark of Origenism and which ascetic piety might imply. Nearly all ancient Christians affirmed the resurrection of the body, which St. Paul had declared the basic hope without which Christian faith was 'in vain' (1 Cor. 15:14), but they differed markedly and heatedly over what they meant by this affirmation. Such disagreement is a legacy of the New Testament, which contains within it at least two models for understanding the resurrected body.[34] On the one hand, Paul insisted that what would be resurrected is a 'spiritual body', whose relationship to the present body he compared to that of a full-grown plant to its seed (1 Cor. 15:35-44). This spiritual body appeared to consist of heavenly material, akin to that of the stars, rather than of the earthly material that makes up the present body.[35] 'Flesh and blood', he stated bluntly, 'cannot inherit the kingdom of God' (1 Cor. 15:50). On the other hand, the Gospels claim that Jesus' tomb was empty when he was resurrected: the risen Christ could be touched by others and eat food (Luke 24:36-43; John 20:26-29), hardly mere 'spiritual' activities. Moreover, there is the image of Lazarus, walking out of his tomb, a foul odor making clear that at least in this case resurrection indeed meant revivification of 'flesh and blood' (John 11:38-44).

The Origenist controversy represented, among other things, the apparent triumph of the Lazarus resurrection of the flesh model over the Pauline model of a spiritual body. Hence the familiar passages of Augustine explaining that even a person's hair and nail clippings will somehow be recovered and used by God in the resurrection of the body.[36] But some Christians in Egypt remained unconvinced. Accord-

---

[34] For this way of putting the matter, I am indebted to A. Scott, *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*, Oxford 1991, 150-151.

[35] See D. B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven 1995, 104-136.

[36] Augustine, Ench. 23-29 (CCL 46,95-110).

ing to Shenute, they considered the body 'pig-like' and thus unworthy of resurrection.[37] Such Christians, he says, provided an allegorical interpretation of the resurrection of Lazarus, which they denied literally happened. Martha and Mary represent the virtues, the cultivation of which enables the resurrection of the mind — the *nous* — represented by their brother, Lazarus. In Shenute's view, such Christians call into question the power of the divine Christ to do miracles and thus the power of God to accomplish the resurrection.[38]

A sermon on the resurrection of Lazarus falsely attributed to Athanasius of Alexandria can be seen as a direct response to this kind of view.[39] The preacher attacks figures whom he calls 'the high priests of the Jews, because they attempted to disparage the resurrection of Lazarus, in order that no one might believe on the mighty works which Christ did and be saved'.[40] But Pseudo-Athanasius leaves no doubt that contemporary Christian leaders rather than first-century Jews are the targets of his invective:

> O the evil shepherds who scatter the sheep of Christ! O the corrupt shepherds who scatter the herd of which God made them the head! ... O the unclean shepherds who foul the pasture of the sheep! ... For this reason, lawless shepherds, hear the word of the Lord. This is what the Lord says, 'I shall seek after my sheep by your hand...'[41]

The sermon answers these 'lawless shepherds' by graphically enfleshing the resurrection of Lazarus, which, consistent with what we have seen, the author explains as Christ's calling to Lazarus's soul and causing it to enter his body again.[42]

The sermon is mostly a paraphrase of the scriptural account, one which elaborates on the physicality of the events. This heightened biblical realism, a common feature of late ancient and early medieval sermons, in this case serves particular polemical ends. For example, in the biblical text, when Jesus orders that the stone at the entrance of the tomb be removed, Lazarus' sister Martha tells him, 'Lord,

---

[37] Shenute, *Contra Origenistas*, 32 (Coptic text), 33 (Ital. trans.), summarized by Clark 1992, 155-156; cf. Grillmeier 1996, 200.

[38] Shenute, *Contra Origenistas*, 44 (Coptic text), 45 (Ital. trans.).

[39] Pseudo-Athanasius, *On Lazarus*, in J. B. Bernardin, 'The Resurrection of Lazarus', *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 57 (1940) 262-290.

[40] Ibid., 271 (Eng. trans.), 287 (Coptic text).

[41] Ibid., 270 (Eng. trans.), 287 (Coptic text).

[42] Ibid., 265 (Eng. trans.), 280 (Coptic text).

already there is a stench because he has been dead four days' (John 11:39). In the sermon this becomes:

> Lord, now he is already decayed, for it is his fourth day. His whole body has poured forth pus; his eyeballs have dropped out; and his interior organs have become useless. How, moreover, will the body rise again? His hands and his feet and all his parts are bound with grave clothes, and his head is bound with a napkin; the whole body is bound with cloths lest it dissolve and fall to pieces. And how will he rise again, and all of those there?[43]

Martha's brief biblical sentence is now a full-scale argument against physical resurrection ('How will the body rise again?'), which emphasizes the decayed state of dead flesh. Accordingly, when the tomb is opened, 'the whole crowd marveled, witnessing the smell of the pus of Lazarus who was decayed'.[44] The reanimation of Lazarus's body is described in detail, each body part receiving attention:

> Now they loosed Lazarus, and all the crowd saw him (Jesus) speaking quite openly with Lazarus, whose body was clothed. This one who had arisen came forth from the tomb with all of his members full of life in the life of Christ. The eyes, which had closed so as never to open, opened again filled with light and saw everyone. The head, which had been bound with a napkin, loosed itself and became strong again and bowed to Christ. The ears, which had been closed by the stroke of death, opened again and heard Christ calling in the tomb in his divine voice. His nose, which had been a stranger to the breath of life, functioned again and smelt the sweet odor of Christ.[45]

The preacher goes on to describe similarly the tongue, lips, and feet. In addition to its entertainment value,[46] this rhetoric resists any attempt to allegorize Lazarus' body into a symbol of spiritual truths; rather, the appeal to the senses, vision and smell, stresses the blunt corporeality of resurrection.

Moreover, as it revives, each of Lazarus' body parts responds to the power of Christ: the nose, for example, 'smelt the sweet odor of Christ'. As Shenute had complained that denial of the physical reality of Lazarus' resurrection represented a denial of Christ's power, this sermon repeatedly emphasizes Christ's divine abilities and denies any

---

[43] Ibid., 267 (Eng. trans.), 282-283 (Coptic text).

[44] Ibid., 267 (Eng. trans.), 283 (Coptic text).

[45] Ibid., 269 (Eng. trans.), 285-286 (Coptic text).

[46] Cf. T. Orlandi, 'Literature, Coptic', in *Coptic Encyclopedia* 5, 1450-1460, at 1456-1458.

human weaknesses in him. For example, Jesus' question about where Lazarus has been buried does not indicate ignorance on his part, and his request that the stone be removed does not mean that he could not himself move the stone simply by command.[47] The sermon opens with a detailed description of Christ's body that parallels the later description of Lazarus':

> The eyes of the Lord are rays of light, which lighten those who are in the darkness and in the shadow of death. The tongue of Christ is full of life for everyone whom death has conquered. The hands of Christ are restorers of life, with which he aids all and sets them on their feet. The garments of Christ are restorers of life, by which women with issues of blood are healed.[48]

Again, the author goes on to describe Christ's feet, eyes, and even saliva. These juxtaposed catalogues of body parts, in which one body gives and the other receives life and healing, most closely resemble in literary terms the itemizations of body parts found in Coptic mystical texts, martyrdom accounts, and so-called 'magical spells', recently studied by Terry Wilfong.[49] In these texts such literary disjointing of the body varies from genre to genre in gendered terms: while magic spells disjoin female bodies but not male ones, martyrdom accounts leave female bodies intact and dismember male bodies, perhaps in an effort to feminize them.[50] Magicians and government officials demonstrate their power over other persons through bodily dismemberment of them. This sermon lies closer to martyrdom accounts in its itemization of the male body, but here the purpose is to dramatize the power of Christ, which 'Origenist' notions of the resurrection appeared to deny.

Pseudo-Athanasius' sermon on Lazarus is not an isolated example, for a sermon *On Riches* attributed to Peter of Alexandria provides additional evidence for such a debate over the resurrection. While this lengthy and composite text contains a 'core homily' on the proper use of wealth that may go back to Peter himself, the section on the resurrection represents a later 'correction' of Peter's teaching in ac-

---

47 Pseudo- Athanasius, *On Lazarus*, 266-267 (Eng. trans.), 282 (Coptic text).

48 Ibid., 262 (Eng. trans.), 277 (Coptic text).

49 T. G. Wilfong, 'Reading the Disjointed Body in Coptic: From Physical Modification to Textual Fragmentation', in *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*, D. Montserrat, ed., London 1998, 116-136.

50 Ibid., 120-122, 130-133.

cord with tendencies seen elsewhere in literature attributed to the bishop.[51] Pseudo-Peter quotes an 'apostate heretic' who says that 'there will be no resurrection of the bodies that have perished in the earth' and whose questions echo those of Martha in Pseudo-Athanasius: 'How will they arise, (this body) which has perished and turned to dust? Or: Those whom the beasts ate and they became dust, where will they be found again? Will their bodies rise again?'[52] Like Shenute and Pseudo-Athanasius, this preacher stresses the power of God, who created what exists out of nothing, and his language echoes Pseudo-Athanasius in its stress on the grossly decayed condition of dead flesh:

> Thus, all of them will arise imperishable in their original form, as it is written: 'It is sown in perishability, (but) it will arise in imperishability' (1 Cor. 15:42). It is buried in the earth, and the worms eat his body. His flesh has rotted away, but he will arise incorruptible at the command of God. They will cast him into the tombs, mourning him. He gives off a stench and rots away. His bones are moth-eaten; they fall apart from each other and break in half. And he will arise at the command of God, and at the sound of (the) trumpet from heaven.[53]

Pseudo-Peter, moreover, explicitly denies preexistence of the soul, asking the 'apostate heretic', 'Did you exist at all before you came into the world?'[54] The Petrine sermon confirms the participation of these Coptic homilists in continued debate over Origenist concepts of the resurrection, for its graphic rhetoric parallels that of Pseudo-Athanasius and its reference to preëxistence suggests a direct tie to Origenism.

We get closer to the religious lives of the preachers' audiences with a final dimension of this conflict in Egyptian Christianity, the status of the elements in the Eucharist. In Origenism's earlier incarnation in Egypt, (Evagrian) Origenist teachings about the imageless ('naked') nature of God appeared to opponents to undermine confidence in the actual presence of Christ in the Eucharist.[55] In one of his homilies, Archbishop Theophilus of Alexandria argued from belief in

[51] Pearson and Vivian 1993, 25-31.

[52] Peter of Alexandria, *On Riches* 77 (Pearson and Vivian, 1993, 62 [Coptic text], 125-126 [Eng. trans.]).

[53] Ibid., 81 (Pearson and Vivian 1993, 85 [Coptic text], 127 [Eng. trans.]).

[54] Ibid., 78 (Pearson and Vivian 1993, 62 [Coptic text], 126 [Eng. trans.]).

[55] Clark 1992, 64-66.

the Eucharist against the Christology of his Origenist opponents.[56] Later Shenute complained that some Christians understood the bread and wine to be Christ's body and blood only symbolically, as a *typos* or pattern, once again denying in his view the power of God to intervene in the natural world.[57] While the origin of the soul and the nature of the resurrected body may not have appeared of immediate importance to many ordinary Christians, the Eucharist was one 'body problem' that directly affected their religious practice.

In accord with Theophilus and Shenute, our Coptic preachers unanimously insist on the actual physical presence of Christ's body and blood, and they demand that their hearers live moral lives that render them pure enough to approach the divine presence. Pseudo-Chrysostom invites his listeners to 'see' Christ in the Eucharistic elements, which are 'the holy body of our God and his very blood'.[58] Another pseudo-Chrysostom adduces the seraphs whose wings hide their faces from God (Isa. 6:1-3) as 'model deacons': citing this angelic example, he chastises clergy who 'look on the body and the blood of the Lord with an unashamed eye' and praises deacons 'who do not dare to touch the body of the Lord with their hands except through rolls of coarse bread'.[59] If even celibate clergy cannot touch the elements directly, how much more dangerous is the touch of the sexually active laity. Pseudo-Basil has Michael the Archangel address Christians:

> I was standing before the curtain of God. You, on your part, took the body of the Lord in your hands. You chewed it with your teeth. It went down to your intestines, and you became one with God. Keep your bodies pure on earth. Stretch out your hands while they are wholesome (and) without crime. Keep your hearts pure. And I will intercede on your behalf in the seventh heaven. Do not come here when you are defiled by your fornications, for all fornicators lack life.[60]

---

[56] Ibid., 110-111.

[57] Shenute, *Contra Origenistas*, 30 (Coptic text), 31 (Ital. trans.), summarized by Clark 1992, 156-157; cf. Grillmeier 1996, 203-207.

[58] Pseudo-Chrysostom, *Resurrection and the Apostles* 5 (CSCO 524,57 [Coptic text]; 525,58-59 [Eng. trans.]).

[59] Idem, *Bodiless Living Creatures* 41-43 (CSCO 524,38-39 [Coptic text]; 525,38-39 [Eng. trans.]).

[60] Pseudo-Basil, *Second Homily on Michael* 17 (CSCO 524,21 [Coptic text]; 525,22 [Eng. trans.]).

Their strongly realistic sense of the physical presence of Christ in the Eucharist and of the unity of the communicant with God, effected bodily, leads the preachers to insist that communicants be 'pure' like the angels, that no one 'unclean' approach the altar.[61] Christians should 'advance toward the sacrament with fear and trembling'.[62]

How can would-be communicants render themselves, if not as pure as the angels, then at least pure enough to approach the bread and wine? While the preachers would prefer that their congregants be sexually pure, even virginal, they just as frequently exhort their hearers to more moderate acts of bodily holiness, especially aid to the poor. Pseudo-Basil considers 'the diseases of passions' to be 'the mange' that mars the sheep of the Christian fold and speaks of 'fornication' as the sin most likely to defile Christians, who are 'human beings in a body eating the flesh of the Son of God'.[63] But like several of his fellow preachers, he admits that most of his hearers will approach the purity of the angels when they imitate the 'mercies' of the angels by giving to the poor: 'Since we have come to understand that the holy archangel Michael is compassionate, let us show charity to our fellow members of the poor.'[64] The Pseudo-Peter of Alexandria who defended the resurrection of the body against Christian 'heretics' chose to attach his composition to a possibly genuine Petrine sermon on the proper use of wealth.[65] Pseudo-Chrysostom makes explicit the hierarchically arranged ethic that these preachers assume. He speaks first of entrance into heaven in terms of charity: 'Do you want the door of heaven to open to you? You too open your hand to the poor.

---

[61] Ibid., 9 (CSCO 524,19 [Coptic text]; 525,21 [Eng. trans.]); idem, *First Homily on St. Michael Archangel Delivered at Lasike* 24 (CSCO 524,15 [Coptic text]; 525,15-16 [Eng. trans.]).

[62] Pseudo-Peter of Alexandria, *On the Epiphany* 27 (Pearson and Vivian 1993, 167 [Eng. trans.]).

[63] Pseudo-Basil, *First Homily on Michael* 12-13 (CSCO 524,12-13 [Coptic text]; 525,13 [Eng. trans.]); *Second Homily on Michael* 11, 17 (CSCO 524,20-21 [Coptic text]; 525,21-22 [Eng. trans.]).

[64] Idem, *First Homily on Michael* 27 (CSCO 524,16 [Coptic text]; 525,16-17 [Eng. trans.]); cf. idem, *Second Homily on Michael* 27 (CSCO 524,23 [Coptic text]; 525,24 [Eng. trans.]); Pseudo-Chrysostom, *Bodiless Living Creatures* 35, 59, 65-69 (CSCO 524,36, 43-46 [Coptic text]; 525,36-37, 43-46 [Eng. trans.]); idem, *Resurrection and the Apostles* 70, 89 (CSCO 524,70, 76 [Coptic text]; 525,74, 80 [Eng. trans.]); Pseudo-Peter, *On the Epiphany* 40 (Pearson and Vivian 1993, 172-173 [Eng. trans.]).

[65] Pearson and Vivian 1993, 25-31.

... Love makes you a friend of the angels.'[66] On the next level, he urges the person who wants to be 'like the angels' to 'remain constant, with the eyes of your soul gazing upon' God and to 'remain devoted to prayer and fasting'.[67] Finally, for the Christian who wants 'to ascend even higher', he cites Luke 20:35-36, which compares those who reject marriage to the angels.[68] In all of these cases, to return to where we began, it is the purity of the 'bodiless' angels that sets the standard for the moral life of embodied human beings.

Although 'Origenism' as a genuine movement in Egypt probably dissipated after the middle of the sixth century, the questions and concerns that motivated it did not. The construction of the body remained contested in Late Antique Egyptian Christianity, where some, most likely ascetic, Christians identified the authentic human self with the soul and did not understand the resurrection of the body to mean the reanimation of the present flesh. Looking to the possibilities of human transformation suggested by such metaphors as 'the angelic life', these Christians emphasized the life of the mind, the acquisition of the virtues, and the hope for eternal life in a 'spiritual body' not made of flesh. On one level, some of the sermons I have examined participate in this discursive ambivalence by constructing a view of the person in which the present life in the fleshly body is but a moment: the soul exists before, during, and after the body and is therefore the point of continuity in the history of the human person. While angelic bodilessness and purity are not equated, they function together to mark angels as superior to embodied and sinful human beings. There is no doubt that these preachers, themselves ascetics, consider virginity the preferred Christian lifestyle. But these sermons take very seriously the present moment, during the body: it is this fleshly body that will be raised, the actual body of Christ that is consumed at the Eucharist, and real bodily needs that must be met through charity. Coptic preachers, therefore, created their own 'afterlife' for Origenism: mediating between their ascetic identities and their lay audiences, they transformed an Origenist discourse that had subordinated the present fleshly life to an overarching narrative

---

[66] Pseudo-Chrysostom, *Homily on Michael* 25 (CSCO 524,53 [Coptic text]; 525,55 [Eng. trans.]).

[67] Ibid., 27 (CSCO 524,54 [Coptic text]; 525,55-56 [Eng. trans.]).

[68] Ibid., 28 (CSCO 524,54 [Coptic text]; 525,56 [Eng. trans.]).

of the fall and return of the soul into one that gave full weight to the fleshly present and featured a more explicitly embodied afterlife.

Indiana University
Dept. of Religious Studies
Sycamore Hall 230
Bloomington, Indiana 47405-2601
U.S.A.

David Brakke

Francesco Pericoli Ridolfini

Dedica e sommario del "De opificio hominis" di Gregorio di Nissa nel Vat. Sir. 106

Il Codice Vaticano Siriaco 106 contiene la versione siriaca delle seguenti opere di Gregorio di Nissa: 1) Lettera a Teofilo di Alessandria contro Apollinare; 2) Commento del Pater Noster; 3) Commento delle Beatitudini; 4) De opificio hominis; 5) Commento del Cantico dei Cantici. Il codice, in buona scrittura Estrangelo, fu assegnato dagli Assemani (S. E. e J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus*, parte I, tomo III, Roma 1759, pp. 40-49) agli inizi del sec. VIII, ma, paleograficamente, nulla vieta di assegnarlo alla fine del sec. VI. Esso proviene dal Monastero di S. Maria di Scete che lo acquisì, per opera dell'Abate Mosè, nell'anno 932 (1243 dei Greci).

L'importanza della versione siriaca delle suddette opere di Gregorio di Nissa sta nel fatto che essa ci viene offerta da un codice anteriore di qualche secolo a quelli che ci hanno tramandato il testo greco delle stesse opere.

Del *De opificio hominis* G. H. Forbes pubblicò nel 1861 una edizione critica del testo greco (G. H. Forbesius, *Sancti Patris Nostri Gregorii Nysseni, Basilii Magni Fratris, quae supersunt omnia, I, 2, De hominis conditione*, Burntisland, 1861) da cui risulta (pp. 96-98) che i più antichi manoscritti greci sono, almeno di due secoli, posteriori al Vaticano Siriaco 106. L'edizione però comunemente usata è quella riprodotta nella Patrologia Greca del Migne (vol. 44, coll. 125-256) su cui fu condotta la versione francese del Laplace (Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Introduction et Traduction de J. Laplace S.J., notes de J. Daniélou S.J., SC 6, Parigi 1943) che, comunque, tiene conto anche dell'edizione del Forbes.

Del Codice Vaticano Siriaco 106 e dei lavori su di esso pubblicati o in corso di pubblicazione ho trattato più ampiamente in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* (cfr. T. Clementoni, *La versione siriaca del 'De opificio hominis' di Gregorio di Nissa, capitoli XIII e XIV* (con 'Premessa' di F. Pericoli Ridolfini) in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, Roma 1982, V, pp. 81-101 e 157-171 ('Premessa', pp. 81-87). Cfr. anche F. Grassi, *La versione siriaca del 'De opificio hominis' di*

Gregorio di Nissa, capitoli IX-XI (con 'Introduzione' di F. Pericoli Ridolfini) in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, Roma 1984, VII, pp. 25-50 e 191-206 ('Introduzione' pp. 25-28)). In esso la versione del 'De opificio hominis' va dal f. 41r, col. I, l. 1 al f. 74r, col. III, l. 39; essa è stata oggetto di numerose tesi di laurea e di perfezionamento di miei discepoli. Ricordo i seguenti lavori dei Dottori: Rita Bronzi (ff. 42v, col. I, l. 6 – 44r, col. I, l. 9), Elvira Faraone (ff. 44r, col. I, l. 10 – 46r, col. III, l. 14), Anna Maria Sibilia (ff. 46r, col. III, l. 14 – 47v, col. III, l. 23), Fausta Grassi (ff. 47v, col. III, l. 23 – 49v, col. II, l. 42), Maria Lucia Merli (ff. 49v, col. II, l. 43 – 51r, col. II, l. 4), Teresa Clementoni (ff. 51r, col. II, l. 5 – 52v, col. I, l. 13), Maria Rosaria Del Deo (ff. 52v, col. I, l. 14 – 54r, col. II, l. 2), Lea Cicconi (ff. 54r, col. II, l. 3 – 55v, col. I, l. 49), Amalia Di Tommasi (ff. 55v, col. I, l. 47 – 57r, col. III, l. 5), Stefania Di Biagio (ff. 57r, col. III, l. 7 – 59r, col. III, l. 15), Marisa Di Lozzi (ff. 59r, col. II, l. 17 – 61r, col. II, l. 12), Anna Bonanni (ff. 61r, col. II, l. 13 – 62v, col. I, l. 22). Da tali indagini, tuttavia, è rimasta fuori, tra l'altro, la parte iniziale che contiene la lettera dedicatoria di Gregorio al fratello Pietro (f. 41r, col. I, l. 1 – f. 41v, col II, l. 6) e il sommario dell'opera diviso in capitoli (f. 41v, col. II, l. 7 – f. 42v, col. 1, l. 5), parte che viene ora presa in esame nel presente lavoro; solo alcune note relative ai titoli dei capitoli VIII, IX, X e XI e allo spostamento di numerazione tra i capitoli del testo greco e quelli della versione siriaca sono state da me pubblicate nei citati lavori in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* (1982, V, pp. 83-85 e 1984, VII, pp. 25-28).

ABBREVIAZIONI

Gr. = greco

Sir. = siriaco

add. = addit

om. = omittit

ms. = manoscritto

Tra parentesi tonde (...) sono le parole aggiunte nella traduzione.

Tra parentesi quadre [...] sono le parole presenti nel testo ma superflue nella traduzione.

(f. **41**^{r}, col. **I**, ll. **1-7**) Inoltre[1] il trattato (lett.: il discorso)[2] del medesimo Mar Gregorio vescovo, sulla formazione dell'uomo che fu scritto (lett.: detto) da lui a compimento dell'Exemeron (lett.: dei Sei Giorni) che fu composto da Basilio, vescovo di Cesarea[3].

(**8-19**) Al fratello nostro eccellente e[4] servo di Dio Pietro vescovo[5], Gregorio[6], nel Signore Nostro, salute[7].

Se con gli onori che (si fanno) per mezzo dell'oro[8] venissero fatti doni[9] a coloro che risplendono[10] per costumi di virtù[11], sarebbe piccolo[12] il mondo tutto con l'oro che è in esso[13], come dice Salomone il (**20-29**) Sapiente[14], se venisse paragonato con la tua virtù, (poiché è grande)[15] l'onore che è dovuto alla tua modestia[16] più di ogni[17] ricchezza; poi, anche la festa della[18] Santa Pasqua esige, come richiede il costume della carità[19], che diamo onore alla tua modestia[20].

---

1 Il ms. contiene in precedenza altri scritti di Gregorio di Nissa.

2 Il siriaco traduce con il termine ܡܐܡܪܐ, discorso, il termine greco λόγος.

3 Il titolo è diverso sia nell'ed. critica del Forbes sia nella PG del Migne: nella prima esso è Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου. Nella seconda invece si omette ἐπισκόπου e al nome dell'autore si premette τοῦ ἐν ἁγίοις, del fu (lett.: di quello che è fra i santi) (ed. Forbes, p. 102, ll. 1-3; PG, 44, 123-124, ll. 36-38).

4 Sir. add. "nostro eccellente e".

5 Sir. add. "vescovo".

6 Sir. om. ἐπίσκοπος Νύσσης (PG, 44, 125A, ll. 7-8).

7 Sir. add. "nel Signore nostro, salute".

8 Gr.: "per mezzo delle ricchezze" (διὰ τῶν χρημάτων PG, 44, 125A, l. 9).

9 Gr. ἔδει γεραίνειν (= bisognasse onorare) (PG, 44, 125A, l. 9).

10 Gr. διαφέροντας (= che si distinguono) (PG, 44, 125A, l. 10).

11 Sir. add. "costumi di".

12 Gr. ἐφάνη (= apparirebbe) (PG, 44, 125A, l. 11).

13 "con l'oro che è in esso", così il siriaco rende il greco τῶν χρημάτων (PG, 44, 125A, l. 11) genitivo dipendente da κόσμος (PG, id.).

14 Sir. add.: "il Sapiente".

15 Una macchia del ms. copre ciò che avrebbe dovuto rendere il greco ἐπειδὴ κρεῖττον (ed. Forbes: κρείττων) (PG, 44, 125A, ll. 12-13; ed. Forbes p. 102, l. 9).

16 Gr. τῇ σεμνότητι (PG, 44, 125A, ll. 13-14).

17 Sir. om. τιμὴν (PG, 44, 125A, l. 13) e add. "ogni".

18 Sir. add. "anche la festa della".

19 Il siriaco traduce con la frase "come richiede il costume della carità" il greco τὴν συνήθη τῆς ἀγάπης (δωροφορίαν) (PG, 44, 125A, l. 15).

20 Sir. om.: τὴν δωροφορίαν (PG, 44, 125A, l. 15) e add. "che diamo onore alla tua modestia".

(**30-39**) Per questo[21] offriamo alla tua carità[22] un dono, o uomo di Dio, che è piccolo[23] per esser conveniente da offrire all'eccellenza della tua mente[24] ma non (è) più piccolo[25] della nostra capacità. Questo dono invero è il nostro[26] trattato (lett.: parola) che a somiglianza di un vestito vile (**40-52**) è stato tessuto[27] dalla povertà della nostra mente. Il discorso[28] poi del nostro[29] trattato (lett.: parola) anche se[30] da alcuni[31] è reputato audacia, tuttavia da molti è ritenuto non al di fuori della convenienza. Soltanto lui infatti giustamente e convenientemente[32] comprese la creazione di Dio, l'uomo[33] che fu creato secondo (lett.: in) Dio e veramente[34] a somiglianza (**II, 1-9**) del suo[35] creatore fu fatto simile[36] nella sua[37] anima, il maestro e padre che (ci[38] è) comune: egli che mise (lett.: fece) dentro la comprensione[39] a molti la sublimità di tutta la formazione delle creature[40] per mezzo della di-

---

[21] Il greco ha ἣν (PG, 44, 125A, l. 15) riferito a δωροφορίαν (v. nota 20).

[22] Gr.: σοῦ τῇ μεγαλοφροσύνῃ (PG, 44, 125B, l. 16).

[23] Il greco ha il comparativo (μικρότερον, PG, 44, 125B, l. 17).

[24] Sir. add. "all'eccellenza della tua mente", riprendendo il τῇ μεγαλοφροσύνῃ espresso in precedenza dal greco (cfr. PG, 44, 125B, l. 16) e om. σοί (PG, 44, 125B, l. 17).

[25] Gr. ἐνδεέστερον (PG, 44, 125B, l. 18).

[26] Sir. add. "nostro".

[27] Sir. om. οὐκ ἀπόνως (PG, 44, 125B, l. 20).

[28] Gr. ὑπόθεσις (PG, 44, 125B, l. 21).

[29] Sir. add. "nostro".

[30] Gr. ἴσως (PG, 44, 125B, l. 21).

[31] Il greco ha soltanto τοῖς πολλοῖς (PG, 44,125B, l. 22) mentre nella versione siriaca c'è una correlazione tra "alcuni" che ritengono audace l'argomento trattato e i "molti" dai quali è stimato conveniente. Questo andamento della versione siriaca si presenta più consono all'andamento di un discorso greco e sembra perciò denunciare la presenza di una diversa recensione greca usata dal traduttore.

[32] Il siriaco "giustamente e convenientemente" corrisponde al greco ἀξίως (PG, 44, 125B, l. 23).

[33] Sir. add. "uomo".

[34] Greco: ὄντως, καὶ ecc. (PG, 44, 125B, l. 24), per cui si riferisce al concetto precedente "realmente fu creato secondo (κατά) Dio".

[35] Sir. add. "suo".

[36] Gr. μεμωρφωμένος (PG, 44, 125B, l. 25).

[37] Sir. add. "sua".

[38] Sir. om. ἡμῶν e Βασίλειος (PG, 44, 125B, ll. 26 e 25).

[39] Il siriaco "mise" (lett.: fece) dentro la comprensione" traduce il greco εὔληπτον ... ἐποίησε (= rese comprensibile) (PG, 44, 125B, ll. 27-28).

[40] Il siriaco "la sublimità di tutta la formazione delle creature" traduce il greco τὴν ὑψηλὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν (= l'eccelso ordinamento del tutto) (PG, 44, 125B, ll. 26-

mostrazione delle sue spiegazioni[41] e il mondo, che sussiste (**10-19**) e (che) fu fatto[42] nella sapienza vera di Dio[43], fece conoscere[44] a quelli che accedono per mezzo della sapienza della sua dottrina[45] a questa[46] contemplazione e scienza eccelsa[47]. Noi poi anche essendo inferiori[48] a ciò che in lui è ammirato ed è di stupore[49], tuttavia (**20-29**) abbiamo pensato di aggiungere ciò che resta e non è stato detto da lui [50], che è beato nella sua dipartita da presso a noi[51], non cercando di introdurre con l'aggiunta del nostro discorso una adulterazione qualunque sul lavoro di lui[52] che (è) splendido[53] — neppure infatti (sarebbe) giusto che (quel)la bocca eccellente (**30-39**) fosse infamata dall'aggiunta delle nostre parole[54] — ma perché la gloria della dottrina[55] del maestro non fosse ritenuta essere deficiente e incompiuta[56] da

---

27) (Recensione diversa?).

[41] Il siriaco "per mezzo della dimostrazione delle sue spiegazioni" corrisponde al greco διὰ τῆς ἰδίας θεωρίας (= con la sua speculazione) (PG, 44, 125B, ll. 27-28).

[42] Sir. add. "e (che) fu fatto".

[43] Gr. παρὰ θεοῦ (PG, 44, 125B, ll. 28-29).

[44] Il siriaco "fece conoscere" corrisponde al greco γνώριμον ... ποιήσας (PG, 44, 125B, l. 29-30).

[45] Il siriaco "per mezzo della sapienza della sua dottrina" corrisponde al greco διὰ τῆς συνέσεως αὐτοῦ (= attraverso la comprensione di lui) (PG, 44, 125B, ll. 29-30).

[46] Sir. add. "questa".

[47] Sir. add. "e scienza eccelsa".

[48] Gr. ἐνδεῶς ἔχοντες (PG, 44, 125C, l. 35).

[49] Il greco ha soltanto τοῦ θαυμάζειν αὐτὸν κατ' ἀξίαν (= dell'ammirarlo secondo convenienza) (PG, 44, 125C, l. 35) e Sir. add. "ed è di stupore" (Recensione diversa?).

[50] Sir. om. τοῖς τεθεωρημένοις (PG, 44, 125C, l. 36) e add. "e non è stato detto da lui".

[51] Sir. om. τῷ μεγάλῳ (PG, 44, 125C, l. 37) e vi sostituisce tutta la seguente frase "da lui, che (è) beato nella sua dipartita da presso a noi" (Recensione diversa?).

[52] Alla più concisa espressione del greco οὐχ ὡς νοθεύοντες δι' ὑποβολῆς τὸν ἐκείνου πόνον (= non per adulterare con una sostituzione il lavoro di lui) (PG, 44, 125C, ll. 37-38) il siriaco sostituisce la lunga frase " non cercando di introdurre con l'aggiunta del nostro discorso una adulterazione qualunque sul lavoro di lui" (Recensione diversa?).

[53] Sir. add. "che è splendido".

[54] Il siriaco ha "dall'aggiunta delle nostre parole", il greco ha τοῖς ἡμετέροις ἐπιφημιζόμενον (riferito a στῶμα) λόγοις (= divulgata dalle nostre parole) (PG,44, 125C, l. 40). Il siriaco ha un senso più scorrevole (Recensione diversa?).

[55] Sir. add. "della dottrina".

[56] Sir. add. "e incompiuta".

parte dei[57] suoi discepoli. Se infatti, mancando la trattazione dell'[58] Exemeron della spiegazione[59] sulla formazione[60] (**40-49**) dell'uomo, nessuno dei discepoli di quel beato[61] avesse avuto interesse a colmare quella deficienza[62] in modo conveniente[63], forse vi sarebbe stata una macchia nella sua grande gloria[64], come di chi non fosse stato portato[65] a formare (lett.: a fare) una capacità intellettiva (lett.: una mente d'intelletto)[66] nei suoi discepoli[67].

(**III, 1-9**) Ora però che noi, secondo la nostra[68] capacità diciamo che con il nostro discorso colmiamo quella deficienza[69], se qualcosa si trova nel nostro trattato[70] tale che sia degna[71] del suo insegnamento, questa sia imputata alla perizia del maestro[72]; se invece non (**10-19**) conseguiamo[73] l'eccellenza della sua opera[74], egli deve essere

---

[57] Gr. ἐν (= nei) (PG, 44, 125C, l. 41).

[58] Sir. add. "la trattazione del"

[59] Gr. θεωρίας (= speculazione) (PG, 44, 125C, l. 43).

[60] Sir. add. "formazione del".

[61] Sir. add. "di quel beato" (il greco ha soltanto αὐτῷ, dativo di agente connesso con il precedente τῶν μαθητευσάντων (PG, 44, 125C, l. 44).

[62] Gr. πρὸς τὴν τοῦ λείποντος ἀναπλήρωσιν (= al riempimento di ciò che mancava) (PG, 44, 125C, 11.44-45).

[63] Sir. add. "in modo conveniente" (Recensione diversa?).

[64] Il greco ha un andamento un po' diverso: ἔσχεν ἂν εἰκότως κατὰ τῆς μεγάλης αὐτοῦ δόξης ὁ μῶμος λαβήν (= certamente avrebbe avuto presa sulla gloria grande di lui il biasimo ...) (PG, 44, 125C, ll. 45-47). L'andamento del siriaco sembra essere preferibile (Recensione diversa?).

[65] Gr. μὴ βουληθέντος (= non avesse voluto) (PG, 44, 125C, l. 47).

[66] Gr. ἕξιν τινὰ κατανοητικὴν (= una capacità intellettiva) (PG, 44, 125C, l. 47).

[67] Gr. ἀκροαταῖς (= uditori) (PG, 44, 125C, l. 48); sir. add. "suoi".

[68] Sir. add. "nostra".

[69] L'andamento del siriaco, concettualmente identico al greco, è però un po' diverso; il greco infatti ha: Νυνὶ δὲ κατὰ δύναμιν ἡμῶν ἐπιτολμησάντων τῇ ἐξηγήσει τοῦ λείποντος (= ora, però, avendo noi intrapreso, secondo [la nostra] capacità la spiegazione di ciò che mancava) (PG, 44, 125C, ll. 48-49) (Recensione diversa?).

[70] Gr. ἐν τοῖς ἡμετέροις (= nelle nostre (parole)) (PG, 44, 125D, l. 50).

[71] Gr. μὴ ἀνάξιον (= non indegno) (PG, 44, 125D, l. 51).

[72] Il greco ha un andamento diverso: εἰς τὸν διδάσκαλον πάντως τὴν ἀναφορὰν ἕξει (= avrà del tutto il riferimento al maestro) (PG, 44, 125D, ll. 51-52) (Recensione diversa?).

[73] Sir. om. ὁ ἡμέτερος λόγος (PG, 44, 125D, l. 53) volgendo così il discorso della 3ª persona singolare (i.e. "il nostro trattato") alla 1ª persona plurale.

[74] In luogo del greco τῆς μεγαλοφυοῦς θεωρίας (PG, 44, 125D, l. 53) il siriaco ha: "l'eccellenza della sua opera".

assolto (lett.: sta lontano)[75] da questo rimprovero, essendo estraneo al sospetto[76] di non aver voluto porre nei suoi discepoli[77] un intelletto conveniente al suo insegnamento[78]; noi, invece[79], saremo posti sotto l'accusa[80] di coloro (**20-29**) che vogliono porre in noi una macchia[81], in quanto, per la piccolezza della nostra mente, non siamo stati capaci di comprendere[82] la sapienza della sua dottrina[83]. Però non è piccolo questo argomento[84] su cui ci siamo proposti di parlare[85] né inferiore a tutte[86] le meraviglie (**30-39**) che sono nel mondo, ma[87] esso è poi anche superiore a tutte[88] quelle meraviglie che (vi) sono[89] perché non v'è nulla tra le cose che esistono e sono state create[90] che possa essere paragonata e assomigliata[91] a Dio se non la fattura (**40-49**) sol-

---

[75] Gr. ἔξω ... ἔσται (PG, 44, 125D, l. 54).

[76] Sir. add. "essendo estraneo al sospetto", che, in certo modo, potrebbe corrispondere al greco τοῦ δοκεῖν (= di sembrare) (PG, 44, 125D, ll. 54-55) ma che meglio corrisponde al successivo ἐκφυγὼν τὴν μέμψιν (= sfuggendo al rimprovero) (PG, 44, 125D, l. 56).

[77] Il siriaco "porre nei suoi discepoli" corrisponde al greco τοῖς μαθηταῖς ἐγγενέσθαι (PG, 44, 125D, l. 55) (= che nei discepoli si ingenerasse) con la solita aggiunta, nel siriaco, del possessivo "suoi".

[78] Il siriaco "un intelletto conveniente al suo insegnamento" corrisponde al greco τι δεξιόν (= qualcosa di degno) (PG, 44, 125D, l. 55). Comunque in questo passo l'andamento del siriaco sembra più scorrevole (Recensione diversa?).

[79] Sir. om. εἰκότως (PG, 44,125D, l. 56).

[80] Gr. ἂν ... ὑπεύθυνοι ... δόξωμεν (PG, 44, 125D, l. 56).

[81] Gr. τοῖς μωμοσκοποῦσι (dipendente da ὑπεύθυνοι) (PG, 44, 125D, l. 57). Nella versione siriaca il concetto di 'osservare' (σκοπέω) 'una macchia' (μῶμος) è sostituito da quello di "porre una macchia".

[82] Il siriaco "in quanto ...... non siamo stati capaci di comprendere" corrisponde al greco ὡς οὐ χωρήσαντες (PG, 44, 125D, l. 57).

[83] Gr. τοῦ καθηγητοῦ (= del maestro) (PG, 44, 145D, l. 58).

[84] Il siriaco ha il termine ܢܝܫܐ che corrisponde al greco σκόπος ma che ha anche il significato di "argomento": si noti, in proposito, che qui il siriaco nel tradurre il greco εἰς θεωρίαν σκοπός (= fine per la speculazione) (PG, 44, 125D, l. 59 - 128A, l. 1) omette εἰς θεωρίαν.

[85] Il siriaco "su cui ci siamo proposti di parlare" corrisponde al greco προκείμενος ἡμῖν (= propostoci) (PG, 44, 125D, l. 59).

[86] Sir. om. τινός (PG, 44, 128A, l. 1) e add. "tutte".

[87] Gr. τάχα (PG, 44, 128A, l. 2).

[88] Gr. ἑκάστου (= a ciascuna) (PG, 44, 128A, l. 2).

[89] Il siriaco "quelle meraviglie che (vi) sono" corrisponde al greco τῶν γιγνωσκομένων (= di quelle che si conoscono) (PG, 44, 128A, l. 3).

[90] Sir. add. "e sono state create".

[91] Il greco ha soltanto ὡμοίωται (PG, 44, 128A, l. 4) mentre il siriaco aggiunge il verbo "potere" ("possa") e il concetto di paragone ("paragonata").

tanto della creazione dell'uomo[92] cosicché dagli uditori ben disposti[93] ci sarà per noi venia[94] sul discorso, che da parte nostra è dimesso[95], anche se la nostra parola non procederà come conviene[96] sugli argomenti trattati[97]. È giusto infatti che riguardo ai beni[98] (**41**^{v}, **I**, **1-9**) che sono presso l'uomo[99] — (sia) quelli che (per fede) si crede (essersi) verificati fin dall'inizio[100], sia (lett.: e) quelli che ora sono oggetto di speculazione[101], sia (lett.: e) quelli che sono destinati ad avvenire alla fine[102] — noi non ne[103] tralasciamo senza esame neppure uno, cosicché non sia trovato (**10-19**) il nostro impegno allontanato dalla nostra promessa, qualora venga tralasciata qualcuna di quelle cose che è utile e giusto dire sull'argomento dell'uomo (lett.: quelle cose che sono utili e giuste che sull'argomento dell'uomo vengano dette)[104]; ma

---

[92] Sir. add. "fattura" e "soltanto".

[93] Gr. παρὰ τοῖς εὐγνώμοσι τῶν ἀκροατῶν (PG, 44, 128A, l. 5) (= da parte di quelli ben disposti tra gli uditori).

[94] Sir. om. πρόχειρον (= "pronta" o "prontamente") (PG, 44, 128A, ll. 5-6).

[95] Sir. add. "che da parte nostra è dimesso".

[96] Il siriaco "non .... come conviene" corrisponde al greco πολὺ κατόπιν τῆς ἀξίας (= molto dietro alla convenienza) (PG, 44, 128A, l. 7). Sir. om. πολύ.

[97] Il ms. ha esattamente la frase ܥܠ ܥܢܝܢ ܬܬܥܒܐ difficilmente traducibile (= sull'argomento nostro ..... trattazione [?]): correggendo probabili errori grafici sarebbe preferibile leggere ܥܠ ܥܢܝ̈ܢ ܬܫܥܝܬܐ (= sugli argomenti di trattazione), cioè "sugli argomenti trattati". Si tratta comunque di una frase aggiunta dal siriaco (Recensione diversa?).

[98] In luogo del greco ἁπάντων (PG, 44, 128A, l. 8) (= tutte le cose) il siriaco ha "beni". Inoltre Sir. om. οἶμαι (PG, id.).

[99] Gr. περὶ τὸν ἄνθρωπον (PG, 44, 128A, l. 8).

[100] Il siriaco "fin dall'inizio" rende il προ greco che è in composizione con il verbo γίγνομαι (προγεγενῆσθαι, PG, 44, 128A, ll. 8-9).

[101] Gr. τῶν νῦν θεωρουμένων (PG, 44, 128A, l. 10).

[102] Gr. εἰς ὕστερον (PG, 44, 128A, l. 9). Si noti che qui il siriaco concorda con l'ed. critica del Forbes e non con PG: in quest'ultima, infatti, le cose "che ora sono oggetto di speculazione" sono poste dopo quelle "che sono destinate ad avvenire alla fine". La disposizione accettata dall'ed. del Forbes e seguita dal siriaco si presenta, indubbiamente, come più logica.

[103] Sir. add. "ne" (lett.: di essi).

[104] Sir.: "cosicché non sia trovato il nostro impegno allontanato dalla nostra promessa, qualora venga tralasciata qualcuna di quelle cose che è utile e giusto dire sull'argomento dell'uomo"; il greco ha un andamento del tutto diverso anche se i concetti espressi sono i medesimi: Ἦ γὰρ ἂν ἐλλιπεστέρα τοῦ ἐπαγγέλματος ἡ σπουδὴ διελέγχοιτο, εἰ, τοῦ ἀνθρώπου προκειμένου τῇ θεωρίᾳ, παρεθείη τι τῶν συντεινόντων πρὸς τὴν ὑπόθεσιν (= certamente infatti il [nostro] impegno potrebbe essere confutato come inferiore al proposito, se, stando l'uomo di fronte ad una speculazione, fosse messa da parte qualcosa di quelle che mirano all'argomento proposto (ci)) (Recensione diversa?) (PG, 44,

anche quelle cose che si ritengono essere[105] tra loro opposte — poiché non si vedono tali e quali (**20-29**) a quelle che sono state formate in principio — anche ora, comprese nella loro natura per mezzo di uno dei giusti punti fermi (lett.: principi) — (cioè) sia dalla esposizione delle Sacre Scritture, sia attraverso ragionamenti trovati con impegno — è giusto che con prontezza siano osservate[106] (**30-39**) cosicché tutta l'esposizione sia trovata essere congrua e coerente con se stessa[107], e con esattezza e con ordine tutte quelle cose, che sono ritenute opposte fra loro, (siano trovate) convergenti verso un unico concorde fine. Così infatti la potenza divina (**40-47**) (è) speranza per ciò che è senza speranza e via d'uscita per quelle cose per cui non è possibile trovare chi le faccia. Perché poi l'esposizione sia chiara per la nostra trattazione[108] penso che sia bene e giusto che all'inizio noi esponiamo (**II, 1-6**) il nostro trattato (lett.: la nostra parola) in modo che ti stia davanti (lett.: sia trovata per te) per riassunti (opp. brevemente) affinché tu conosca tutto l'essenziale (lett.: la forza) di quelle cose che abbiamo pensato di mostrare nel nostro trattato[109].

128A, ll. 11-14). Si noti che il siriaco aggiunge, come di consueto, il possessivo personale "nostro" (impegno) ed omette il greco προκειμένου τῇ θεωρίᾳ (riferito ad ἀνθρώπου) (PG, id. l. 13).

105 Sir. om. περὶ αὐτόν (PG, 44, 128A, l. 15).

106 Sir. add. "con prontezza siano osservate".

107 Al greco συμβαίνοι (PG, 44, 128B, l. 20) corrisponde in siriaco l'espressione "sia trovata esser congrua e coerente con se stessa" (Recensione diversa?).

108 Sir. add. "per la nostra trattazione".

109 Queste ultime espressioni della versione siriaca non hanno preciso riscontro nel testo greco a noi pervenuto. Del resto, nell'intero tratto che va da "ma anche quelle cose che si ritengono essere tra loro opposte" a "mostrare nel nostro trattato" (termine della lettera), la versione siriaca ha un andamento che si discosta alquanto dal testo greco e, sebbene in essa trovino riscontro quasi tutti i termini greci in questo presenti (le omissioni e le aggiunte sono state già segnalate nelle note precedenti a questa), ciò può indicare sia l'uso da parte del traduttore siriaco di una recensione del testo greco diversa da quella a noi giunta, sia lo sforzo del traduttore stesso di rendere in siriaco un testo greco certamente non scorrevole.

In particolare sono da farsi le seguenti considerazioni sull'ultimo periodo della lettera dedicatoria: La versione siriaca non sembra lasciare alcun dubbio sul fatto che alla lettera seguisse un riassunto degli argomenti del trattato, sunto ripartito per capitoli: ciò concorda con l'edizione critica del testo greco del Forbes, mentre nella Patrologia del Migne il sunto dell'argomento è premesso soltanto ad ogni singolo capitolo a guisa di titolo. Invece il testo greco del predetto ultimo periodo della lettera dedicatoria è in proposito meno chiaro; tuttavia mentre non esclude la possibilità che il sommario dei vari capitoli sia collocato all'inizio dell'intero trattato, non dà neppure la certezza che il sommario di ciascun capitolo debba essere a questo premesso a guisa di titolo. La versione francese del Laplace (v. p. 295) segue la collocazione che tali sommari hanno nella Patrologia del Migne.

(**7-12**) CAPITOLO PRIMO: Nel quale istruisce sulla formazione del mondo e sulla narrazione retta[110] di quelle cose che furono prima della formazione dell'uomo.

(**13-16**) CAPITOLO SECONDO: Istruisce[111] (sul) perché dopo le (altre) creature[112] allora (soltanto)[113] fu creato[114] l'uomo.

(**17-20**) CAPITOLO TERZO: Istruisce[115] che la natura e la formazione[116] dell'uomo è più eccellente di (quella di) tutte (le altre) creature[117].

(**21-26**) CAPITOLO QUARTO: In cui istruisce sulla creazione dell'uomo in cui è ogni similitudine e esemplare del potere superiore e primario[118].

(**27-32**) CAPITOLO QUINTO: In cui istruisce[119] che l'uomo è similitudine e somiglianza[120] della regalità divina per il fatto che fu creato ad immagine di Dio[121].

(**33-40**) CAPITOLO SESTO: Ricerca sulla parentela (= rapporto) che

---

[110] Al siriaco "nel quale istruisce sulla formazione del mondo e sulla narrazione retta" corrisponde il greco ἐν ᾧ ἐστι μερικὴ περὶ τοῦ κόσμου φυσιολογία καί τις ἀβροτέρα διήγεσις (PG, 44, 128C, ll. 32ss) (= nel quale v'è un particolare studio circa la natura del mondo e una più accurata narrazione) (Recensione diversa?).

[111] Sir. add. "istruisce".

[112] Si noti che il termine siriaco ܒܪ̈ܝܬܐ (plurale) può tradursi anche "creazione" e quindi corrisponde al greco κτίσις (PG, 44, 132D, l. 43).

[113] Il concetto espresso in greco da τελευταῖος (PG, 44, 132D, l. 43) è sufficientemente reso in siriaco da ܗܝܕܝܢ = allora, quindi.

[114] Sir. add. "fu creato".

[115] Sir. add. "istruisce".

[116] Sir. add. "e la formazione".

[117] Sir. om. τῆς φαινομένης (= che appare) (PG, 44, 133C, l. 36); sul valore del termine siriaco (cfr. nota 112).

[118] Anche il titolo del capitolo IV è reso in siriaco molto liberamente (Recensione diversa?). Infatti la "creazione dell'uomo" da soggetto, come è in greco, diviene complemento di argomento; il greco ἐπισημαίνει (PG, 44, 136B, l. 16) (di cui è soggetto "la creazione dell'uomo") diviene: "in cui (cioè nell'uomo) è ogni similitudine e esemplare"; τὴν ἐξουσίαν ἀρχικήν (reso in siriaco con "potere superiore e primario") (PG, 44, 136B, ll. 16-17) da complemento oggetto di ἐπισημαίνει diviene specificazione di "similitudine e esemplare".

[119] Sir. add. "in cui istruisce".

[120] Sir. add. "somiglianza" rendendo così (come spesso avviene) con due sostantivi quasi sinonimi, il concetto espresso in greco da ὁμοίωμα (PG, 44, 137A, l. 2).

[121] Sir. add. "per il fatto che fu creato ad immagine di Dio " (Recensione diversa?).

ha la materia[122] con la natura, in cui, come di sfuggita, è confutata la dottrina falsa degli eretici che pongono una divisione nella Trinità[123].

(**41-45**) CAPITOLO SETTIMO: In cui istruisce perché l'uomo (è) nudo e spogliato[124] dell'armatura e della copertura che (c'è) in natura.

(**46-48**) CAPITOLO OTTAVO: In cui istruisce[125] perché è eretta la forma (**III, 1-7**) della statura[126] dell'uomo e (perché) per la sua parola furono formate a lui[127] le mani come per necessità[128], e nella trattazione, poi, si trova[129] una filosofia circa la distinzione delle anime.

(**8-11**) CAPITOLO NONO: In cui istruisce[130] perché il corpo[131] dell'uomo fu formato[132] come per la necessità della parola.

(**12-14**) CAPITOLO DECIMO: In cui istruisce[133] che la mente[134] opera per mezzo dei sensi.

(**15-18**) CAPITOLO UNDECIMO: In cui istruisce[135] che la natura della mente non è visibile né percepibile[136].

---

[122] Sir. add. "che ha" (lett.: che c'è per). È da notare che il ms. ha un errore, indubbiamente materiale, per il quale l'amanuense ha scritto ܗܘܠܐ (ὕλη, materia) in luogo di ܗܘܢܐ (mente, intelletto) come avrebbe dovuto essere e come è confermato dal testo greco. È facile infatti nella grafia siriaca lo scambio tra ܢ (n) e ܠ (l).

[123] Sir. add. "falsa degli eretici, che pongono una divisione nella Trinità": l'aggiunta è una spiegazione del greco che invece dà semplicemente il nome degli eretici, cioè gli Anomei (τῶν Ἀνομοίων, PG, 44,137D, l. 50).

[124] Sir. add. "in cui istruisce" e "e spogliato".

[125] Sir. add. "in cui istruisce".

[126] Il siriaco trascrive il termine greco σχῆμα (PG, 44, 144A, l. 11) ma lo chiarisce aggiungendo "statura" ("la forma della statura").

[127] Sir. add. "sua" e "furono formate a lui".

[128] Sir. add. "come per necessità".

[129] Il conciso greco ἐν ᾧ (PG, 44, 144A, l. 12) è sciolto in siriaco con l'espressione "e nella trattazione, poi, si trova".

[130] Sir. add. "in cui istruisce".

[131] Il siriaco ha "corpo", come un gruppo di ms. greci (cfr. ed. Forbes, p. 108) e non σχῆμα (PG, 44, 149B, l. 20).

[132] Sir. om. ὀργανικὸν (PG, 44, 149B, l. 19).

[133] Sir. add. "in cui istruisce".

[134] Nel ms. è facilmente leggibile la parola ܗܘܢܐ (= mente), mentre la macchia che la copre la rende illeggibile nella fotocopia.

[135] Sir. add. "in cui istruisce".

[136] Sir. add. "né percepibile". A parte questa aggiunta il titolo siriaco del capitolo XI concorda con il greco dell'ed. di Forbes (p. 108), dove ciò che è "invisibile" è la "natura della mente" e non la "natura dell'uomo" (come, invece, è in PG, 44, 153C, l. 37). Ovviamente sono da preferirsi le lezioni del siriaco e dell'ed. di Forbes.

(**19-26**) CAPITOLO DODICESIMO: In cui (c'è)[137] una ricerca: in che cosa si deve ritenere che ci sia[138] la supremazia della mente[139]; in cui [140] istruisce sulla natura delle lacrime e del riso[141] e in quale natura (essi sono) ricercabili[142].

(**27-32**) CAPITOLO TREDICESIMO: In cui c'è[143] una investigazione naturale sul rapporto (lett.: fratellanza)[144] che c'è per la natura e per l'intelletto e per la materia[145] tra loro.

(**33-37**) CAPITOLO QUATTORDICESIMO: In cui istruisce[146] sullo sbadiglio e il sogno e il sonno[147] da quale causa siano[148].

(**38-47**) CAPITOLO QUINDICESIMO: In cui istruisce[149] che l'intelletto[150] non è in una parte del corpo; in cui inoltre distingue e istruisce[151] sui movimenti e gli impulsi[152] che vi sono nel corpo[153], da essi

---

[137] Sir. add. "in cui".

[138] Sir. add. "che ci sia".

[139] Il greco τὸ ἡγεμονικόν (PG, 44, 156C, l. 30) (= la parte dirigente dell'anima) è reso in siriaco con l'espressione "la supremazia della mente".

[140] Sir. om. καὶ (PG, 44, 156C, l. 33, primo καὶ).

[141] Il siriaco "in cui istruisce sulla natura delle lacrime e del riso" corrisponde al greco ἐν ᾧ καὶ περὶ δακρύων καὶ περὶ γέλωτος φυσιολογία (PG, 44, 156C, ll. 32-34).

[142] Sir. add. "e in quale natura (sono) ricercabili".

[143] Il siriaco, concordando con alcuni ms. greci (cfr. ed. Forbes, p. 108) fa della seconda parte del titolo del capitolo XII (cfr. PG, 44, 156C, ll. 32-33) il titolo del cap. XIII e, ovviamente, aggiunge: "Capitolo tredicesimo in cui c'è".

[144] Il greco κοινωνία (PG, 44, 156C, l. 32) è reso in siriaco con "rapporto (lett.: fratellanza) .... tra loro".

[145] Il greco ha: περὶ τῆς κατὰ τὴν ὕλην καὶ φύσιν καὶ τὸν νοῦν κοινωνίας (PG, 44, 156C, ll. 32-33) (= circa il rapporto tra la materia e la natura e la mente).

[146] Sir. add. "in cui istruisce".

[147] L'ordine degli argomenti in siriaco è diverso da quello presentato dal greco; inoltre il siriaco ha "sogno" invece del plurale (ὀνείρων, PG, 44, 165A, l. 2) (Recensione diversa?).

[148] Il greco αἰτιολογία (PG, 44, 165A, l. 2) è reso in siriaco con la frase "da quale causa siano".

[149] Sir. add. "in cui istruisce".

[150] Nel ms. sono facilmente leggibili le parole ܗܘܢܐ ܠܒܒܐ (di cui ܠܒܒܐ è espunta), mentre la macchia che le ricopre le rende illeggibili nella fotocopia.

[151] Il greco διάκρισις (PG, 44, 173D, l. 45) è reso in siriaco con due verbi: "distingue e istruisce".

[152] Sir. add. "impulsi".

[153] Il siriaco "che vi sono nel corpo e ... nell'anima" corrisponde ai due aggettivi greci σωματικῶν e ψυχικῶν (PG, 44, 173D, l. 45).

ad essi[154], e nell'anima, da essa ad essa[155].

(**48-49**) CAPITOLO SEDICESIMO: In cui istruisce[156] sull' (**42^r^, I, 1-11**) anima che giustamente (è) detta razionale e (lo) è. Quelle poi sensazioni altre con denominazione sono chiamate[157]. In cui poi istruisce[158] che in tutto il corpo domina[159] la forza della mente e come è utile[160] avvicinata a ciascuna delle parti e operante[161] (in esse)[162].

(**12-30**) CAPITOLO DICIASSETTESIMO: In cui istruisce[163] sul detto divino che dice: Facciamo l'uomo ad immagine nostra[164]; in cui si ricerca quale sia questa parola e[165] che cosa significhi (lett.: sia) il (detto): 'a nostra immagine'[166] e se[167] può esser simile (lett.: si assomiglia) a Colui pieno di beatitudini, che[168] è impassibile, questo che è passibile e corruttibile; e (si ricerca) come in questa immagine vi siano maschio e femmina, quando in Colui che è il principio alla cui imma-

---

[154] Sir. add. "da essi ad essi".

[155] Sir. add. "da essa ad essa".

[156] Sir. add. "in cui istruisce".

[157] Sir. add. "sensazioni". Nel greco v'è solo l'aggettivo ἄλλαι (PG, 44, 176C, l. 35) evidentemente riferito ad un sottinteso ψυχαί (cioè le "anime" vegetativa e sensitiva) e viene osservato che esse sono denominate nello stesso modo (ὁμωνύμως, PG, id.) cioè "anime". Non sembra che il senso del greco sia stato inteso dal traduttore siriaco, il quale, oltre ad aggiungere il sostantivo "sensazioni" — forse per escludere che si tratti di "anime" vere e proprie — continua a tradurre letteralmente i termini greci restanti, non avvertendo neppure il valore effettivo dell'avverbio ὁμωνύμως, che infatti traduce con l'espressione "con denominazione", espressione che nel contesto non ha senso.

[158] Sir. add. " istruisce".

[159] Il greco διήκειν (= si diffonde) (PG, 44, 176C, l. 36) è reso in siriaco con "domina".

[160] Sir. add. "e come (è) utile".

[161] Sir. add. "operante"; "avvicinata ..... e operante" rende il greco προσαπτομένην (PG, 44, 176C, l. 38).

[162] Sir. om. καταλλήλως (= proporzionatamente) (PG, 44, 176C, l. 43).

[163] Sir. add "in cui istruisce" e sir. om. θεωρία (PG, 44, 177C-D, l. 43).

[164] Sir. om. ὁμοίωσιν (PG, 44,177D, l. 44).

[165] Sir. add. "quale sia questa parola".

[166] La forma indiretta del greco (τίς ὁ τῆς εἰκόνος λόγος, PG, 44, 177D, l. 45) è resa in siriaco in forma diretta, e, quindi, con l'aggiunta di "nostra".

[167] Sir. "se", greco πῶς (PG, 44, 177D, l. 47); il siriaco concorda con l'ed. di Forbes che ha εἰ (p. 110).

[168] Sir. om. τε καὶ (PG, 44, 177D, l. 48) e aggiunge il pronome relativo "che". Si noti che il siriaco traduce l'aggettivo greco μακάριος (PG, 44, 177D, l. 46) anziché con il termine ܛܘܒܢܐ (beato), che viene usato per le persone (p. es.: il beato apostolo), con l'espressione "pieno di beatitudine" che è più appropriata per la divinità (Recensione diversa?).

gine essi sono stati creati[169] non si trovano maschio e femmina[170].

(**31-41**) Capitolo diciottesimo: In cui vi è una risposta[171] a quelli che dicono[172]: Se dopo il peccato vi fu la generazione degli uomini[173] come sarebbero state le anime se gli uomini dall'inizio fossero rimasti senza peccati[174]?

(**42-49**) Capitolo diciannovesimo: In cui istruisce[175] che le passioni 'animali' [176] irrazionali che stanno[177] in noi, sono presso di noi[178] a causa dell'affinità che abbiamo[179] con la natura delle passioni[180] irrazionali.

(**II, 1-11**) Capitolo ventesimo: In cui v'è una risposta[181] a coloro che dicono che nel cibo e nella bevanda consisterà (lett.: v'è) la felici-

---

[169] Il greco πρωτότυπος (PG, 44, 177D, l. 48) è reso in siriaco con la circumlocuzione "il principio alla cui immagine essi sono stati creati".

[170] In luogo di τούτων (PG, 44, 177D, l. 48) il siriaco specifica: "maschio e femmina".

[171] Il greco τί χρὴ λέγειν (interr. indir.) (PG, 44, 188A, l. 8) è reso in siriaco con la frase assertiva "in cui vi è una risposta".

[172] Il verbo greco ἐπαπορέω (PG, 44, 188A, l. 8) "sollevare una questione" è svuotato in siriaco del suo senso specifico ed è reso semplicemente con il verbo "dire" ("quelli che dicono").

[173] Il greco παιδοποιία (PG, 44, 188A, l. 9) è reso in siriaco con "generazione degli uomini" (Recensione diversa?).

[174] Il greco οἱ ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωποι (= i primi uomini) (PG, 44, 188A, ll. 10-11) è reso in siriaco, pur nel mantenimento della traduzione letterale dei termini, in modo inesatto, poiché "dall'inizio" (ἐξ ἀρχῆς) viene collegato con "fossero rimasti" e non con "uomini", come è in greco.

[175] Sir. add. "in cui istruisce".

[176] Sir. add. "animali": si tenga presente che il termine siriaco è ܚܝܘܬܢܐ che è della stessa radice di ܚܝܐ (vita) e non ha quindi propriamente il significato dell'aggettivo italiano "animale" ma significa più propriamente "vitale", cioè che proviene dallo spirito "vitale" e non dall'intelletto.

[177] Sir. add. "che stanno".

[178] Il greco τὰς ἀφορμὰς ἔχει (PG, 44, 192A, l. 9) è reso in siriaco con una frase che non altera il senso ma è formalmente diversa: "sono presso di noi". Se è possibile che il traduttore siriaco abbia operato su una recensione greca diversa da quella a noi pervenuta, è però indubbio che le varianti che presenta in siriaco il titolo del capitolo diciannovesimo sono in parte dovute allo sforzo di rendere più comprensibile e più consono al siriaco il titolo greco.

[179] Sir. add. "che abbiamo" (lett.: che è a noi).

[180] Sir. add. "delle passioni" e collega con tale aggiunta l'aggettivo greco ἄλογον che in greco è collegato con φύσιν (PG, 44, 192A, l. 18).

[181] Sir. add. "in cui v'è una risposta".

tà dei beni futuri[182] per il fatto che è scritto che da principio nel Paradiso (terrestre) il primo[183] uomo viveva per mezzo del cibo[184].

(**12-19**) CAPITOLO VENTUNESIMO: In cui istruisce[185] quale fosse il genere di vita che (c'era) nel Paradiso (terrestre) e quale fosse quell'albero sul quale fu posto il divieto (lett.: il comando)[186].

(**20-32**) CAPITOLO VENTIDUESIMO: In cui istruisce[187] come non tanto dall'annuncio delle Scritture divine[188] (è) credibile[189] la resurrezione dagli inferi (lett.: dalla casa dei morti)[190] come quanto dalla consecuzione[191] e necessità delle cose stesse[192] c'è giustamente per noi la speranza e l'attesa della resurrezione dagli inferi (lett.: dalla casa dei morti)[193].

(**33-41**) CAPITOLO VENTITREESIMO: Verso quelli che dicono: se è bella e buona la resurrezione, perché non avviene subito[194] ma nel volger di tempi in cui si attende che essa avvenga[195]?

---

182 Il siriaco rende con l'espressione "la felicità dei beni futuri" il greco τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν (= il soddisfacimento dei beni sperati) (PG, 44, 196B, ll. 26-27) (Recensione diversa?).

183 Sir. add. "primo".

184 Il greco διὰ τούτων (= per mezzo di queste cose) (PG, 44, 196B, l. 28), riferito a "cibo e bevanda" è reso in siriaco con la ripetizione di "cibo".

185 Sir. add. "in cui istruisce".

186 Il greco ἀπηγορευμένον (= interdetto) (PG, 44, 197C, ll. 36-37) è reso in siriaco con la frase "sul quale fu posto il divieto (lett.: il comando)".

187 Sir. add. "in cui istruisce".

188 Il greco γραφικοῦ (= scritturistico) (PG, 44, 201A, l. 13) è reso in siriaco con "delle Scritture divine".

189 Sir. add. "(è) credibile".

190 Sir. add. "dalla Casa dei morti (= gli Inferi)".

191 Il siriaco "dalla consecuzione" corrisponde al greco ἀκολούθως (PG, 44, 201A, l. 14).

192 Il pronome con funzione rafforzativa che in greco è connesso con ἀνάγκη (ἐξ αὐτῆς τῆς ἀνάγκης, PG, 44, 201A, l. 13) è invece connesso, in siriaco, con "cose" ("delle cose stesse") (Recensione diversa?).

193 Al semplice ἐλπίζεται del greco (PG, 44, 201A, l. 14) corrisponde in siriaco la più ampia frase: "c'è per noi la speranza e l'attesa della resurrezione dalla Casa dei morti" (Recensione diversa?).

194 Al greco τί οὐχὶ ἤδη γέγονεν (PG, 44, 204B, l. 14) (= perché non è già avvenuta?) corrisponde il siriaco "perché non avviene subito?".

195 Il greco ἐλπίζεται (PG, 44, 204B, l. 15) è reso in siriaco con la frase "in cui si attende che essa avvenga".

(**42-48**) CAPITOLO VENTIQUATTRESIMO: In cui istruisce[196] che coloro che, circa lo stabilimento del mondo, confessano (= ammettono)[197] che esso fu da principio[198], necessariamente conviene loro confessare[199] anche la sua fine (= ammettere anche la sua fine).

(**49-51**) CAPITOLO VENTICINQUESIMO: In cui v'è[200] una risposta contro (**III**, **1-3**) quelli che dicono che la materia fu dal principio insieme a Dio[201].

(**4-10**) CAPITOLO VENTISEIESIMO: In cui istruisce[202] in qual modo anche quelli che (sono) fuori (= i non cristiani)[203] è giusto che si avvicinino[204] a credere alle Sacre Scritture[205] che proclamano la resurrezione dagli inferi (lett.: dalla casa dei morti)[206].

(**11-15**) CAPITOLO VENTISETTESIMO: In cui istruisce[207] che non è fuori del giusto la resurrezione dagli inferi (lett.: dalla casa dei morti)[208].

---

196 Sir. add. "in cui istruisce".

197 Il greco ha il singolare (ὁ .... ὁμολογῶν, PG, 44, 209B, ll. 20-21).

198 Il greco dice esattamente ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ὁμολογῶν, "colui che ammette (lett.: confessa) il principio della costituzione del mondo" (PG, 44, 209B, ll. 20-21). Il siriaco potrebbe a prima vista sembrare diverso, quasi volesse riferirsi a chi ammette l'esistenza del mondo ab aeterno; invece l'espressione "che fu da principio" si riallaccia alla espressione biblica "in principio Dio creò ... ecc." ed indica proprio la creazione del mondo da parte di Dio.

199 Il succinto greco συνθήσεται (= converrà, concorderà) (PG, 44, 209B, ll. 21-22) è reso in siriaco con la frase: "conviene loro confessare".

200 Sir. add. "in cui v'è".

201 Gr.: συναΐδιον ..... τῷ Θεῷ, coeterna a Dio (PG, 44, 212D, ll. 46-47), siriaco: "dal principio insieme a Dio".

202 Sir. add. "in cui istruisce".

203 Il greco ha il singolare: ἄν τις καὶ τῶν ἔξωθεν (= uno anche di quelli che sono fuori) (PG, 44, 213C, l. 38).

204 Il siriaco rende l'ottativo greco προσαχθείη (PG, 44, 213C, l. 38) aggiungendo "è giusto (= conveniente)" ("è giusto che si avvicinino").

205 Il siriaco usa il plurale (Scritture) e aggiunge "Sante".

206 Sir. add. "dalla Casa dei morti".

207 Sir. add. "in cui istruisce".

208 Sir. add. "dalla Casa dei morti".

(**16-24**) CAPITOLO VENTOTTESIMO: In cui istruisce[209] che è possibile che il corpo[210], che si dissolve e si converte[211] in tutti gli elementi[212], da tutti essi[213] di nuovo si riunisca e ciascuno di essi quel che è suo gli restituisca[214].

(**25-41**) CAPITOLO VENTINOVESIMO: In cui (v'è) una risposta[215] contro quelli che dicono che la formazione delle anime avviene (lett.: è) prima di (quella) dei corpi, oppure quell'altra (cosa) a questa contraria (lett.: che è contro), (cioè) che i corpi nella loro creazione sono primi rispetto alla formazione delle anime[216]; nel quale (capitolo) poi con una dissertazione mostra e confuta la follia di coloro che dicono che le anime dopo la morte ritornano ed entrano e dimorano in altri corpi[217].

(**42-48**) CAPITOLO TRENTESIMO: In cui istruisce[218] che l'esistenza delle anime e dei corpi è unica e fu formata da una sola causa, (cioè) da quel Solo che è il creatore di ambedue[219].

---

209 Sir. add. "in cui istruisce".

210 Sir. om. ἀνθρωπίνου (= umano) (PG, 44, 225A, l. 8).

211 Sir. add. "e si converte".

212 Il siriaco "in tutti gli elementi" rende impropriamente il greco "negli elementi del tutto", εἰς τὰ τοῦ παντὸς στοιχεῖα (PG, 44, 225A, l. 7).

213 Il greco ἐκ τοῦ κοινοῦ (= da tutto il comune, da tutto l'insieme) (PG, 44, 225A, l. 9) è reso in siriaco con "da tutti essi (elementi)", con l'aggiunta del verbo "si riunisca".

214 Il greco ἑκάστῳ τὸ ἴδιον ἀποσωθῆναι (= per ciascuno si salvi il proprio (corpo) (PG, 44, 225A, l. 9) è reso in siriaco: "e ciascuno di essi (elementi) quel che è suo gli restituisca". Come si vede, il siriaco, pur corrispondendo al greco nella sostanza, se ne discosta alquanto nella forma (Recensione diversa?).

215 Sir. add. "in cui (v'è) una risposta".

216 Fino a questo punto le varianti che la versione siriaca presenta rispetto al testo greco sembrano rispondere soprattutto ad esigenze di espressione del siriaco, che non è in grado di rendere tale e quale la concisione del greco.

217 Da "nel quale (capitolo)" (greco: ἐν ᾧ, PG, 44, 229B, l. 19) fino al termine del titolo (greco: μυθοποΐίας, PG, 44, 229B, ll. 20-21), il siriaco parafrasa, spiegando molto più ampiamente, la concisissima espressione greca: non è qui del tutto fuori luogo supporre che il traduttore siriaco abbia lavorato su un esemplare greco in cui l'argomento del capitolo era più ampiamente spiegato.

218 Il siriaco "in cui istruisce" corrisponde al greco κατασκευή (= prova) (PG, 44, 233C, l. 42).

219 Il titolo siriaco del trentesimo capitolo (ventinovesimo in greco) è totalmente diverso, nella forma, da quello greco (cfr. PG, 44, 233C, ll. 42-43): qui sembra fuori dubbio che il traduttore siriaco abbia operato su una recensione greca diversa da quella giunta a noi.

(49) CAPITOLO TRENTUNESIMO (**42v, I, 1-5**): In cui istruisce[220] brevemente[221] sulla creazione[222] e formazione del nostro corpo secondo l'esposizione dei libri di medicina[223].

Lungotevere Portuense, 150
00153 Roma

Francesco Pericoli Ridolfini

---

220 Il siriaco "in cui istruisce" corrisponde al greco θεωρία τις (PG, 44, 240B-C, ll. 30-31).

221 Greco: δι' ὀλίγων (PG, 44, 240C, l. 31).

222 Sir. add. "creazione".

223 Il siriaco "secondo l'esposizione dei libri di medicina" corrisponde all'aggettivo greco ἰατρικωτέρα (PG, 44, 240B-C, l. 30) concordato con θεωρία τις (cfr. nota 220). Anche il titolo del capitolo trentunesimo siriaco denuncia l'uso da parte del traduttore di una recensione greca diversa.

41

Codice Vaticano Siriaco 106, f. 41r

f. 41[v]

f. 42r

f. 42[v]

Pablo Argárate

Τι τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον
El hombre como mediador en el pensamiento de Máximo el Confesor

El siguiente estudio se concentra, como el mismo título lo indica, en el análisis de la comprensión del hombre como mediador cósmico dentro del pensamiento de san Máximo el Confesor. Sin embargo en vistas a ahondar en su antropología resulta imprescindible previamente tener presente las intuiciones ontológicas fundamentales de nuestro autor. Sólo entonces comprenderemos cuán profunda es la manifestación de la ontología en el plano antropológico.

El ser es entendido por el Confesor como una tensión a la unidad. Y esta unidad es una unidad dinámica donde las partes no son destruidas, sino asumidas. Para expresar esta unidad Máximo acude a la noción trinitaria y cristológica de περιχώρησις. Todo tiende hacia esta unidad, donde las partes se compenetran mutuamente en un movimiento incesante de interpenetración. A su vez esta concepción ontológica se verifica en el caso extremo del hombre. En efecto, es en la antropología donde el dinamismo del ser a la unidad descubre su máxima pregnancia. El hombre es un ser compuesto; síntesis de alma y cuerpo, síntesis también dinámica, una περιχώρησις porque alma y cuerpo no cesan de interpenetrarse en un movimiento cada vez más rápido e intenso[1]. Así el hombre aparece como el lugar donde lo material y lo espiritual se unen; el hombre es el microcosmos. Pero también aquí se trata de una síntesis dinámica. El hombre no es sólo microcosmos sino que descubre su vocación mediadora, mediante su gnosis y su voluntad. Este plan aparece con toda luz en *Ambigua* 41. De este modo, todo el dinamismo del ser se verifica y culmina en el hombre, σύνδεσμος φυσικός. El universo entero tiende en una ἀναφορά hacia una unidad dinámica de περιχώρησις. Y en ese ascenso cósmico a la unión escatológica de la θέωσις con Dios, el hombre aparece como el sacerdote de una liturgia cósmica.

---

[1] Cf. P. Argárate, El hombre como microcosmos en el pensamiento de san Máximo el Confesor, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* tome LXIII (1996) 177-198.

Tras esta rápida esquematización del pensamiento de Máximo, previo al desarrollo propio de la temática del hombre como mediador, deseo dedicar algunas líneas a la ocurrencia ocasional en Máximo de la temática del hombre como μεθόριος.

I. El hombre como ΜΕΘΟΡΙΟΣ

En el Confesor encontramos el uso explícito de este término[2] en sólo dos ocasiones. Él designa una realidad media o intermedia. Sin embargo esto acepta matices importantes. La tradición ha designado con este término realidades tan distintas como la sensación, la virtud, el Logos y, finalmente, el mismo hombre. Si aceptamos su carácter medio conviene preguntarnos entre qué ámbitos se sitúa. Nuevamente aquí las respuestas son amplias: Dios y la creatura[3], lo inmortal y lo mortal[4], lo inteligible y lo sensible[5], el bien y el mal[6].

---

[2] El origen del término es geográfico, designando una zona limítrofe, una región geográfica que reúne las propiedades de aquellas que, precisamente, une. Pero al mismo tiempo designa el límite de dos órdenes entre los cuales hay discontinuidad.

[3] Dice Filón: "Dios ha dado al Logos, jefe de los ángeles (ἀρχάγγελος) y el más antiguo, un don eminente, a fin que, manteniéndose en la frontera (ἐν μεθορίῳ), separe lo que es inengendrado y lo que es creado. Él intercede ante el Incorruptible por los mortales. Es mensajero del ser superior ante sus servidores. No es inengendrado (ἀγένητος), como Dios, ni engendrado (γενητός), como nosotros sino que ocupa el medio (μέσος) entre los extremos (ἄκρα), haciéndolos comunicar uno con el otro" (*Her.*, 42, 202- 206).

[4] Nuevamente sostiene Filón: "El hombre está en los confines (μεθόριος) de la naturaleza mortal y de la inmortal, participando de una y de la otra en tanto es preciso; es mortal según el cuerpo, inmortal según el espíritu" (*De opif. mundi* 46, 135). Máximo de Tiro, por su parte, afirma: "La vida del hombre está mezclada de cosas mortales e inmortales como una especie de viviente ubicado en la frontera (μεθόριος), manteniendo su cuerpo de la disonancia mortal, recibiendo en su espíritu de una emanación inmortal" (*Orat* IV, 7).

[5] Plotino dice: "El alma, siendo frontera (μεθόριος) entre lo sensible y lo inteligible, y encontrándose en este estado, se vuelve hacia uno u otro" (*Enn* IV, 4, 3). También Gregorio de Nyssa: "Entre dos extremos opuestos el uno al otro, la naturaleza humana ocupa el medio (μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον) entre la naturaleza divina e incorpórea y la vida del irracional y de la bestia" (*Hom. op.* 16; PG 44, 181BC).

[6] Filón sostiene: "Todos nosotros, hombres, antes que el logos en nosotros haya alcanzado la perfección, nos encontramos por naturaleza en la frontera (ἐν μεθορίῳ) del bien y del mal, en equilibrio en cierta manera entre los dos. Pero una vez que el espíritu ha extendido sus alas (πτερυξάμενος) se impulsa (ὁρμῇ), liberado, y vuela (πτηνός) hacia el bien que le está emparentado, dejando lo que está atrás" (*Praem* 62-63). Metodio de Olimpia dice: "Estando en los confines (ἐν μεθορίῳ) del árbol de la vida y del árbol del bien y del mal, (el hombre) reviste la forma de aquel cuyos frutos ha gustado" (*Banquete* III, 7, 67; GCS 34). Finalmente Gregorio de Nyssa: "Todo lo

Máximo, en el primero de los textos donde emplea explícitamente μεθόριος, muy relacionado a otro un de Filón[7], sitúa al hombre en la cúspide de su ascenso, habiendo dejado atrás los sentidos y la misma diferencia de los λόγοι. Entonces el hombre

> se interpuso (παρενθεὶς) a sí mismo como cierta frontera (οἷον μεθόριον) entre Dios y todas las cosas que están después de Dios (*Amb* 15, 1216c)[8].

De esta manera el hombre ingresa como en un *Sancta Sanctorum*, dejando atrás todo lo creado, enfrentándose a Dios solo. Evidentemente no es Dios pero tampoco se encuentra plenamente dentro de lo creado, porque lo ha trascendido.

En el segundo texto[9] no es el hombre ya en su totalidad, sino su gnosis la que es constituida y actúa como μεθόριος en medio del alma. Más allá de las dificultades que presenta este texto, lo importante para la presente investigación es su utilidad para comprender qué entiende Máximo por μεθόριος. Este término aparece aquí con una doble función o, si se quiere, con una función con dos momentos: separar (διορίζων) para unir (συνάφειαν).

---

que surge del alma está en la frontera (ἐν μεθορίῳ), encontrándose por naturaleza inclinado hacia uno u otro de los contrarios, por el uso ella decide en favor del bien o del mal" (*De anima*, PG 46, 57C).

[7] "Cuando él entra en el *Sancta Sanctorum*, no será hombre hasta que no salga [*Lev* 16, 17]. Pero si en aquel momento no llega a ser hombre es claro que no llega a ser tampoco Dios... Cuando es poseído por un amor divino ... atravesado por Dios se olvida de todas las otras cosas, aún de sí mismo ... pero cuando el entusiasmo cesa... retorna abajo desde las regiones celestes y vuelve a hacerse hombre ... Así Moisés describe al hombre perfecto (ἀστεῖος) como ser que no es ni Dios ni hombre, sino que está en el límite (μεθόριος) de la naturaleza increada y de aquella corruptible" (*Somn* II, 230- 234).

[8] καὶ οἷον μεθόριον ἑαυτὸν παρενθεὶς Θεοῦ τε καὶ πάντων τῶν μετὰ Θεοῦ...

[9] "La *gnosis* es el río que delimita (διορίζων) por medio a la ciudad, reunida (συναγομένη) a partir de los pensamientos sensibles, según la contemplación natural, atravesando por medio del alma (διὰ μέσης διερχομένη τῆς ψυχῆς), siendo μεθόριος entre el νοῦς y la sensación (ὡς νοῦ καὶ αἰσθήσεως οὖσα μεθόριος). La *gnosis* de las cosas sensibles no se aparta totalmente de la potencia racional, ni se da totalmente a la operación de los sentidos, sino que se encuentra enteramente en medio de la confluencia (συνόδου) del νοῦς hacia la sensación y de la sensación hacia el νοῦς. Por medio de ella se realiza el contacto (συνάφειαν) de ellos entre sí; según la sensación, la forma es marcada por las figuras sensibles (κατὰ μὲν τὴν αἴσθησιν, κατ' εἶδος τυπουμένη τοῖς σχήμασι τῶν αἰσθητῶν); según el νοῦς, los *tipoi* de las figuras pasan a los *lógoi* (κατὰ δὲ τὸν νοῦν, εἰς λόγους τῶν σχημάτων τοὺς τύπους μεταβιβάσουσα). Por eso la gnosis de las cosas visibles es llamada río que delimita por medio a la ciudad, en cuanto es confín (μεταίχμιος) de los extremos (τῶν ἄκρων), es decir del *nous* y de la sensación" (*Thal* 456ab).

Finalmente, en otro pasaje donde el Confesor no emplea explícitamente nuestro término se refiere al alma como situada entre Dios y la materia, debiendo optar ella por uno u otra, sin intermedios posibles.

Concluyamos, entonces, que Máximo toma de la tradición la temática del μεθόριος, aún cuando no realiza un gran desarrollo del mismo. Decir que el hombre es μεθόριος significa asumir su carácter medio. Y ese carácter intermedio lo impulsa a desarrollar una tarea mediadora y unificante de toda la realidad, de la cual es, precisamente, μεθόριος.

II. El hombre como mediador

Si aceptamos que el hombre realiza la síntesis de todo lo creado, podemos preguntarnos qué capacita al hombre para esta unificación de toda la creación; qué lo hace apto para reunir espíritu y materia, que aparecen como los dos ámbitos principales de la naturaleza creada. La respuesta, precisamente, viene dada en el ser espíritu y materia, *microcosmos*. Por su estructura misma, en su mismo λόγος el hombre está compuesto por espíritu y materia. Su contextura mixta lo hace ya σύνδεσμος de los dos planos fundamentales de la creación. Von Balthasar, refiriéndose a la περιχώρησις entre el mundo sensible e inteligible, agrega:

> Esta cosmovisión del mundo encuentra su imagen y como su comprobación en *el hombre como microcosmos*, en quien la mutua *circumincesión* de lo sensible y de lo espiritual llega a la perfección ... La antropología de Máximo es la ejecución de este programa[10].

Esto significa que la περιχώρησις, que es una de las leyes fundamentales del ser creado en Máximo, se concentra en el hombre. Éste a causa de su constitución propia refleja en sí la doble estructura del ser creado; doble estructura que por la mutua interpenetración manifiesta ya la unidad de toda la creación. Pero, ¿cómo se produce el pasaje del "ser" al "hacer"? ¿Cómo actualiza el hombre su potencialidad mediadora? ¿Cómo de microcosmos se vuelve unificador, sintetizador del μακράνθρωπος? Su contextura ontológica, el ser *microcosmos*, se vuelve función mediadora por sus facultades. En efecto,

---

[10] H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Einsiedeln [2]1961) 171-172: "Diese Weltschau findet ihr Spiegelbild und gleichsam ihren Wahrheitsbeweis im Menschen als Mikrokosm, bei dem die gegenseitige Durchwohnung des Sinnlichen und Geistigen vollkommen wird... Die Anthropologie Maximus' ist die Durchführung dieses Programms".

mediante la sensación percibe y circunscribe la materia; mientras que por el νοῦς, hace lo mismo con el espíritu.

> El hombre, compuesto de alma y cuerpo sensible, por su relación natural y propia a cada uno de los dominios de la creación (τὰ τῆς κτίσεως τμήματα), es también circunscripto por ellos y los circunscribe (καὶ περιγράφεται καὶ περιγράφει). Es circunscrito por su naturaleza y circunscribe por sus facultades (τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τῇ δυνάμει), porque por una parte está dividido en estos dominios por sus propias partes; por la otra, los atrae a sí y los une también en sí por sus propias partes (μέρεσι). Está circunscripto por lo inteligible y lo sensible, en cuanto consiste de alma y cuerpo. Pero a su vez, él los circunscribe por su potencia (κατὰ δύναμιν), siendo un sujeto inteligente y sensible (ὡς νοῶν καὶ αἰσθανόμενος) (*Amb* 1153ab).

Tenemos ante nosotros un texto clave para la comprensión de la doctrina del hombre como microcosmos y mediador. Aquí se hace patente cómo su estructura microcósmica tiende a realizarse en la mediación. Pasivamente, es decir, por su misma conformación ontológica (τῇ οὐσίᾳ), el hombre reúne ya los extremos del ser creado. Él es una síntesis de lo sensible y lo inteligible. Por eso es un "mundo en pequeño". En otras palabras, el ser humano es en su ser mismo una primera síntesis universal. En su contextura se percibe llamado a la unidad de toda la creación.

Pero el hombre no es sólo pasividad, sino que está dotado de una potencia (τῇ δυνάμει) por la cual se relaciona e interactúa con el μακροκόσμος. La potencia intencional del hombre es centrífuga y, como ya lo señalaba Gregorio de Nacianzo, lo lleva a abarcar el todo de la realidad[11]. El hombre aparece así como apertura esencial a lo real, salida hacia el todo, buscándolo poseer en la unidad. En efecto el hombre va a apropiarse de todo el ser creado en sus dos dimensiones fundamentales: τοῖς νοητοῖς καὶ αἰσθητοῖς. Y para ello se encuentra dotado con dos facultades adecuadas: νοῦς καὶ αἴσθησις, Es apertura al ser, pues en cuanto activo es νοῶν καὶ αἰσθανόμενος. De esta manera Máximo refleja la vinculación entre el ser microcósmico y la *mediación* por un solo verbo en dos modos distintos: περιγράφεται καὶ περιγράφει. El mundo lo contiene por su ser, pero ese ser, al mismo tiempo, sólo puede realizarse "conteniendo" lo real. Von Balthasar explicita lo afirmado, sosteniendo que el hombre, por su mismo ser es la síntesis de todo el ser del universo, mientras que por su activi-

[11] Esto se vincula con la afirmación de Aristóteles: ἡ ψυχὴ ἐστι πῶς πάντα.

dad está llamado a llevar esa síntesis a su plenitud[12]. La síntesis se nos manifiesta, de esta manera, como don y tarea. En su ley misma el hombre se halla llamado a actuar la unidad cósmica.

A. *El hombre, taller y nexo de unificación cósmica*

Ahora pretendo comprobar lo enunciado y avanzar más aún en la comprensión antropológica de nuestro autor. Para ello apelo a uno de los textos emblemáticos no sólo del Confesor, sino de toda la teología patrística: un pasaje del capítulo 41 de los *Ambigua*.

> La quinta división es aquella por la cual se divide en masculino y femenino el hombre que viene a la existencia después de todos los otros entes como un taller[13] que todo lo abarca en sí (ὥσπερ τι τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον) y que naturalmente (φυσικῶς) media entre todos los extremos de las divisiones que incluye en sí (πᾶσι τοῖς κατὰ πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρεπῶς). *Tiene por naturaleza la potencia de unificación* (τὴν πρὸς ἕνωσιν δύναμιν) necesaria para *mediar* entre todos los extremos (ταῖς τῶν ἄκρων πάντων μεσότησι), porque por la propiedad de sus propias partes se encuentra relacionado a esos extremos (διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄκρα πάντα τῶν ἰδίων μερῶν σχετικῆς ἰδιότητος) (*Amb.* 41, 1305ab).

Aquí se ven claramente los dos momentos en el hombre: su ser microcósmico y su vocación a la mediación. En efecto, él contiene al universo (τῶν ὅλων συνεκτικώτατον); pero esta constitución natural lo lleva a mediar (μεσιτεύων) entre todo el ser creado, entre sus extremos (ἄκροις). En esa mediación alcanza su realización y su bien (ἀγαθοπρεπῶς). *El hombre es, de este modo y fundamentalmente, un unificador y el mediador de todo el ser.* Él descubre en sí la fuerza unificante de todo el cosmos (τὴν πρὸς ἕνωσιν δύναμιν). Para ello el sentido último

---

[12] H. U. von Balthasar, *op. cit.*, 173-4: "Der Mensch als geistig-sinnlicher Mikrokosmos erscheint so als Mitte der polar geordneten Alls und als dessen letzte Synthesis. Sofern er zugleich Subjekt der Erkenntnis durch seinen Geist und Objekt durch seinen Leib ist, wird er gleichsam zur Achse und zum Koordinatensystem der Welt, in dem die horizontale und die vertikale Polarität sich schneiden. Zwar ruht er in dieser Mitte nicht wie ein unabhängiger Herrscher; durch sein Natursein und durch den Dualismus seines Wesens ist er miteinbezogen in das Räderwerk des Makrokosmos. Sein Dualismus macht ihn ebenso passiv, wie seine Synthese ihn aktiv erscheinen lässt".

[13] Sólo aquí me aparto de la traducción de J. J. Prado (*Voluntad y Naturaleza. La Antropología Filosófica de Máximo el Confesor*. Río Cuarto 1974). No entiendo por qué motivos ha traducido ἐργαστήριον como "obra", perdiendo así un matiz bastante importante. Este término vuelve a aparecer en *Thal* 15, 300A en un contexto negativo. Allí el corazón de quien no obedece a Dios es presentado como un ἐργαστήριον de malos pensamientos.

de todo el universo, de todo el ser creado se de-vela recién en el hombre. Todo el cosmos y todo el ser creado son, esencialmente, antropocéntricos, ya que el mensaje del cosmos se descifra sólo en el hombre. Y ese hombre, como plenitud semántica del universo, es mostrado en el siguiente texto:

> Por esto el hombre es introducido último entre los entes, como un *vínculo natural* que media por sus propias partes entre todos los extremos (οἱονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις) y que lleva a la unidad en sí mismo los entes que por su naturaleza tienen una gran distancia entre sí (καὶ εἰς ἓν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῷ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι). Es para que reúna todas las cosas en la unidad de Dios, causa de todo; para que, partiendo de su propia división (ἵνα τῆς πρὸς τὸν Θεὸν, ὡς αἴτιον, τὰ πάντα συναγούσης ἑνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαιρέσεως), y avanzando progresivamente hacia Dios a través de sus mediaciones, alcance el término de esa sublime ascensión a través de todas las cosas por la unidad (καθεξῆς διὰ τῶν μέσων εἱρμῷ καὶ τάξει προβαίνων εἰς τὸν Θεὸν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἕνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως) (*Amb 41*, 1305bc).

En primer lugar se sitúa Máximo en la tradición cuando subraya la importancia del último lugar que ocupa el hombre en el relato bíblico de la creación. Desde Filón, pasando por Gregorio de Nyssa y Nemesio de Émesa, hasta el mismo Máximo se había visto en ello la función perfeccionadora y unificante que tiene el hombre para con el cosmos y el ser creado. Incluso Nemesio emplea la misma noción de σύνδεσμος para presentar la función sintetizante que el hombre viene a desempeñar en el universo. También el Confesor entiende, también él, al hombre como un σύνδεσμός φυσικὸς. Empleando en este sentido el término de origen estoico sigue a Posidonio y a Nemesio, como acabo de expresar, entendiendo al hombre como microcosmos.

Pero esa propiedad de vínculo natural le lleva por naturaleza a mediar entre los extremos del ser (πᾶσι τοῖς κατὰ πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι᾽ αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων) y, por sus partes (alma-cuerpo) lleva todo a la unidad (οἱονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις). Y esto se fundamenta en que ya en sus miembros, en sus partes, el hombre está relacionado a las dos grandes dimensiones de la creación. Es ineludible pensar aquí en el texto de *Amb.* 10[14]. Allí se decía que el hombre era circunscrito por su sustan-

[14] "El hombre, compuesto de alma y cuerpo sensible, por su relación natural y propia a cada uno de los dominios de la creación (τὰ τῆς κτίσεως τμήματα), es también circunscripto por ellos y los circunscribe (καὶ περιγράφεται καὶ περιγράφει). Es circumscrito por su naturaleza y circumscribe por sus facultades (τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τῇ

cia y, a la vez, por sus potencias, circunscribía el mundo inteligible y el sensible. Y esta capacidad activa para circunscribir le venía dada por el previo estar circunscrito, por su sustancia microcósmica, por ser un compuesto psicosomático.

Volviendo a nuestro texto de la quinta *división*, querría subrayar la insistencia con que Máximo califica a este proceso de *mediación* como natural: dos veces aparece φυσικῶς, y una φυσικός Esto denota que la mediación es un proceso natural. Es decir, el movimiento de unificación universal se funda en la naturaleza del hombre. El hombre es, pues, un *sintetizador natural*, un mediador de toda la naturaleza creada. A causa de su situación media (μεσός) el hombre está llamado a actuar la síntesis de la creación en un sólo λόγος. Así el hombre aparece en servicio del mundo; él le da su último sentido, la síntesis total. Sólo por el hombre el cosmos alcanza su realización, que es la unidad en Dios.

El hombre aparece de esta manera como una síntesis dada que urge la realización dinámica, intencional de una síntesis más abarcativa. En su camino ascendente, el hombre ha ido descubriendo la unidad de toda la creación en el Λόγος, en el propósito creador, y en este enfrentarse con el Absoluto, el hombre lleva en sus espaldas la creación entera, vista desde su unidad en el Creador. Su función mediadora llega al paroxismo; el hombre se descubre como puente entre esa creación salida de la nada, en la que se incluye, y el Creador. Y así, esa mediación encuentra en las puertas del Misterio un claro matiz litúrgico. En el umbral del infinito recibe gratuitamente (ἀπειρόδωρος... παρέχεται) el conocimiento de Dios (τὴν περὶ Θεοῦ... ἔννοιαν). Pero, como mencionamos, no se trata de un conocimiento positivo, sino que, por el contrario, es ἀδιάγνωστον καὶ ἀνερμήνευτον.

B. *mediación entre Dios y la creación*

Unió también, según un λόγος y τρόπος sobrenatural, la naturaleza creada con la increada (*Thal* 48, 436b)[15].

δυνάμει), porque por una parte está dividido en estos dominios por sus propias partes; por la otra, los atrae a sí y los une también en sí por sus propias partes (μέρεσι). Él está circumscripto por lo inteligible y lo sensible, en cuanto consiste de alma y cuerpo. Pero a su vez, él los circunscribe por su potencia (κατὰ δύναμιν), siendo un sujeto inteligente y sensible (ὡς νοῶν καὶ αἰσθανόμενος)" *Amb* 1153AB.

[15] Ἥνωσεν δὲ κατὰ τὸν ὑπὲρ φύσιν λόγον καὶ τρόπον, καὶ τὴν κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ...

C. *El hombre, mediador entre el Ser y los seres*

Hasta aquí la *mediación* fue manifestada en términos *intramundanos*. Sin embargo, la dimensión más honda y esencial de la *mediación* consiste en vincular y mediar entre la naturaleza creada y la increada. Traigamos ahora a colación un texto que ilumina nuestra afirmación. Máximo, tras referir que el alma debe ser para el cuerpo lo que Dios es para el alma, prosigue así:

> Para que el Creador de todas las cosas se manifieste uno, penetrando (ἐπιβατεύων) análogamente (ἀναλόγως) en todos los seres, por medio de la humanidad (διὰ τῆς ἀνθρωπότητος); y la multitud de seres, separados unos de otros por sus naturalezas, venga a la unidad (εἰς ἓν ἔλθῃ), convergiendo (συννεύοντα) los unos hacia los otros alrededor de la única naturaleza del hombre (περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν), y que Dios mismo llegue a ser así todo en todos (*Amb* 7, 1092c).

Este pasaje es sumamente iluminador. En primer lugar descubrimos en su estructura misma un movimiento doble: descenso-penetración/ascenso-convergencia. Dios desciende penetrando en los seres, y estos ascienden convergiendo en Dios. El resultado de este movimiento de descenso/ascenso es la síntesis suprema (γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεός). En el trasfondo está, desde otros supuestos, el esquema neoplatónico de μόνη-πρόοδος-ἐπιστροφή[16]. Dios — penetración del mundo — retorno a la unidad (εἰς ἓν ἔλθῃ). Los dos extremos de ambos movimientos son Dios y los seres. Pero ese movimiento, tanto en su descenso como en su ascenso, pasa por un momento de mediación En efecto, *Dios llega al cosmos, y éste a Dios sólo "en y por" el hombre* (διὰ τῆς ἀνθρωπότητος/περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν). De allí que el hombre aparezca no sólo como nexo de toda la creación, sino también como mediador "necesario" entre el Ser y los seres.

Περιχώρησις

A lo largo del pensamiento de san Máximo aparece con insistencia el término περιχώρησις. Él designa una interpenetración dinámica y activa entre las partes en una unión. Máximo tomaba inspiración de la comprensión cristológica del Concilio de Calcedonia. En efecto, en la persona de Cristo se unen las dos naturalezas de Cristo inconfusa, indivisible y perijoréticamente.

---

[16] Evidentemente los supuestos son radicalmente distintos de los del neoplatonismo, fundamentalmente porque se instaura un χᾶσμα entre los términos de la relación y entonces sólo hay verdadera relación ascendente, pues Dios es ἄσχετος.

Con estas breves nociones, que sin embargo presentan la esencia de la cuestión, me contento hasta ahora. Sin embargo aquí pretendo profundizar más sistemáticamente en la comprensión de este término de περιχώρησις. Para ello, evidentemente, es preciso ahondar en la concepción cristológica de Máximo, en vistas a percibir más claramente este instrumento de análisis de toda la realidad, la περιχώρησις.

El sistema del Confesor es una síntesis cuyo centro es el misterio de Cristo. Y la perspectiva bajo la cual contempla ese misterio es la de Calcedonia. No se trata de una mera repetición de la cristología del concilio, sino de un ahondamiento de toda la teología y toda la realidad desde el modelo cristológico. Frente a la herejía monofisita, Calcedonia afirma tajantemente la doble naturaleza de Cristo: verdadero Dios y verdadero hombre, con todas las consecuencias que se siguen de ello. La tarea que se le impone al Concilio es dilucidar la relación de esas naturalezas en la persona de Cristo. Admitido el dato de fe, la cuestión es, instrumentalmente, filosófica. Habrá que aguzar la comprensión de nociones de tanta raigambre filosófica como φύσις, οὐσία, ὑπόστασις.

El tópico de la *communicatio idiomatum*, si bien no surge en el concilio, alcanzará gran desarrollo a partir del él. Consiste el intercambio de propiedades en la persona de Cristo. En otras palabras, es aplicar atributos divinos a Cristo en cuanto hombre y atributos humanos a Cristo en cuanto Dios.

Sin embargo el aporte del Confesor no se relaciona tanto con una profundización de la doctrina de la *communicatio idiomatum*, como con la elaboración de la noción de περιχώρησις en relación a aquella. La περιχώρησις va a modificar y cualificar la comprensión de la *communicatio*. Y el aporte de nuestro autor se vincula con la περιχώρησις porque es el primero en emplear este término como expresión del tipo de *communicatio* que existe entre las naturalezas divina y humana en Cristo. Los estudiosos coinciden en lo que hemos afirmado. Pero, ¿qué es precisamente la περιχώρησις para Máximo? Allí surgen las divergencias.

En el siglo pasado H. Weser subrayaba ya la relevancia de la περιχώρησις en Máximo. Sin embargo, a la hora de definirla su respuesta es sumamente vaga. Ella sería una mera rotación[17]. Además, y lo que es más importante, Weser sostiene que en la περιχώρη-

[17] S. Weser, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione*, 15.

σις se da una unilateralidad de la actividad divina. En una línea semejante se ubica G. L. Prestige. A partir del sentido que nuestro término tiene en en Anaxágoras ("rotación")[18] lo traslada a Máximo donde tendría el sentido de "compleción de un ciclo". Y en el ámbito cristológico, si bien reconoce un sentido de "reciprocidad de acción" subraya, empero, la unilateralidad del proceso. Esto lo fundamenta expresando que Máximo habla siempre de περιχώρησις "a" (εἰς ὁ πρὸς), pero nunca "en" (ἐν) o "a través de" (διά) el otro. Así, y en definitiva, el uso que el Confesor realiza de περιχώρησις termina siendo sólo un "juego de palabras"[19]. No hemos avanzado mucho respecto a Weser.

Quien, sin embargo, plantea una nueva luz es Wolfson. Frente a las afirmaciones de los anteriores especialistas, él subraya el carácter de *proceso mutuo* que nuestro término expresa[20]. El avance no es parvo. Hemos llegado a la comprensión de la περιχώρησις como una verdadera inter-penetración y no una mera penetración unilateral de lo divino en lo humano — en la persona de Cristo. "Una traducción exacta de περιχώρησις sería, por lo tanto, 'penetración en todo punto' o 'penetración total' o 'penetración completa'"[21]. Pero aquí se queda Wolfson, en las puertas de la novedad del aporte del Confesor. La περιχώρησις es esa inter-penetración pero reducida al ámbito de la encarnación.

Es recién V. Lossky quien capta todo el peso de la inteligencia de περιχώρησις en Máximo. Él destacará la continua bi-lateralidad del proceso. Incluso explica el porqué los estudiosos anteriores han tenido tantas dificultades al respecto. La impresión de unilateralidad que uno puede obtener de los textos se liga al hecho que el proceso de περιχώρησις es considerado evidentemente como comenzando del lado de Dios — y por lo tanto de la naturaleza divina — porque περιχώρησις forma parte de la economía de salvación, pero que cuando la encarnación es un hecho implica, tanto para Máximo

---

[18] Cf. περιχώρησις en Liddell & Scott, *Greek-English Lexikon*.

[19] Prestige, *op. cit.*, 293.

[20] H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass. 1956. Trad. italiana *La Filosofia dei Padri della Chiesa*. Volume I: Spirito, Trinità, Incarnazione. Brescia 1978, 375.

[21] *Ibid.*, 369. Wolfson hace notar los diversos términos latinos que se han usado en la versión latina de los Padres en Migne, para traducir περιχώρησις: *circumincessio, circummeatio, commeatio, immeatio, permeatio*.

como para Juan Damasceno, que la naturaleza humana es hecha realmente capaz de penentrar dentro de la divina[22].

Otros estudios significativos respecto a la περιχώρησις en los Padres son los de G. L. Prestige[23], Julian Stead[24], August Denefe[25], Peter Stemmer[26], Malachy Marrion[27]; Verna Harrison[28]. Finalmente es muy significativo el aporte de Guido Bausenhart respecto a la noción ya en el caso de nuestro autor[29].

Vislumbrada ya la verdadera naturaleza de la περιχώρησις cabe preguntarse cómo llegó el Confesor a ella. La respuesta no es ardua ya que él mismo nos la brinda. Su fuente es el Nacianceno. Éste en su *Ep* 101, refiriendo a un pasaje de la *carta a los Efesios* y versando sobre la inhabitación de Cristo y respecto a cierta κρᾶσις de las dos naturalezas y sus atributos, dice: "... y penetrando (περιχωρῶν) uno en el otro, en base a su mutua adhesión (συμφῢια)" (*Ep* 101, PG 37, 1881C). El texto es clarísimo. La περιχώρησις se funda en la unión hipostática, en la συμφῢια de las dos naturalezas. De esta manera desde una comprensión más estática se pasa a una más dinámica. Porque están unidas, las naturalezas se penetran. Así Máximo pasa del tema de la *communicatio idiomatum* al de la περιχώρησις, el cual expresa la actividad de las naturalezas.

Ahora intento sistematizar lo expresado. En primer lugar no se puede negar una primacía, al menos temporal, de la penetración de lo divino en lo humano. Es el *momento* inicial de la encarnación. Pero ese *momento* no es lo más característico de la περιχώρησις. Quienes han visto una unilateralidad en nuestro concepto acuden para demostrarlo al pasaje de *Thal* 59, 608CD. Allí se dice que la verdadera revelación del objeto de fe es la penetración (περιχώρησις)

---

22 V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, 145s.

23 "Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers", en JTS 29 (1928) 242-252.

24 "Perichoresis in the Christological Chapters of the *De Trinitate* of Pseudo-Cyril of Alexandria", en *Dominican Studies* 6 (1953) 12-20.

25 "Perichoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung", en *Zeitschrift für katholische Theologie* 47 (1923) 497-532.

26 "Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs", *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 9-55.

27 "Perichoresis in the Prolog of the Regula Benedicti", en *Studia Monastica* 25 (1983) 11-29.

28 "Perichoresis in the Greek Fathers", en *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35, 1 (1991) 53-65.

29 *'In allem uns gleich außer der Sünde'. Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie*. Stuttgart 1992, 178-182.

inefable de este objeto de acuerdo a la fe presente en el creyente. Pero lo relevante es que, al mismo tiempo, la περιχώρησις es definida como un ascenso (ἐπάνοδος) de los creyentes a su Causa y Fin, es decir una penetración de lo humano en lo divino. Sin embargo, la originalidad de Máximo radica en su comprensión de la penetración humana de lo divino. Esto resulta claro en *Amb* 5, 1053b donde se sostiene que la penetración de la naturaleza humana en la totalidad de la naturaleza divina es el fruto de la unión sin confusión (ἀσυγχύτως) con la naturaleza divina que ha tenido lugar en Cristo. De esta manera, dice Máximo, nada absolutamente de lo humano está separado de lo divino, con lo cual está unido hipostáticamente. Así περιχώρησις es la plena reciprocidad de la penetración. Se trata de una auténtica περιχώρησις entre las dos naturalezas. Así nuestro concepto se muestra sumamente eficaz para mostrar la dimensión dinámica de Calcedonia. Y esto no sucede porque sí, sino que esa comprensión dinámica de Calcedonia es el gran aporte de Máximo en el desarrollo del dogma. Nuestro autor se opone a la herejía *monotelita*, que sostenía la existencia de una sola voluntad en Cristo. Máximo, en cambio, como buen filósofo, explica que si adherimos a la fe de Calcedonia y a sus dos naturalezas, necesariamente debemos concluir en dos operaciones y dos voluntades.

Retomando más directamente la cuestión de la περιχώρησις, mencionemos, como lo ha hecho Wolfson, que los Padres tratan de explicar la *communicatio idiomatum* con la recíproca περιχώρησις. Y esto significa un intento de esclarecerla con la analogía de la "mezcla" estoica. En efecto, cuando los Padres hablan de la περιχώρησις de dos realidades, una en la otra, ellos entienden con eso lo mismo que entienden los estoicos cuando hablan de la recíproca coextensión (ἀντιπαρεκτάσις) de dos realidades, una en la otra en todo punto. Ἀντιπαρεκτείνω, ἀντιπαρήκω y χωρέω tienen el mismo significado general de penetración de los cuerpos, uno en el otro. Así, "un cuerpo recíprocamente se coextiende (ἀντιπαρήκειν) a través de un cuerpo" (Stob., *Eclogae* I, 17); y "un cuerpo procede (χωρεῖν) a través de un cuerpo", (Alejandro, *De Mixtione*, p. 216). Esta referencia a la física estoica donde los cuerpos se penetran mutuamente sin daño, acentúa más aún su carácter reciproco y mutuo. El mismo Máximo en un contexto cosmológico general habla de "la penetración de los opuestos entre sí por la mezcla" (κατὰ τὴν κρᾶσιν εἰς ἀλλήλα περιχώρησις), definiéndolo como "un avance inofensivo a través del otro" (χωρεῖν δι' ἀλλήλων ἀλυμάντως) (*Amb* 1228C). Y si entendemos ἀντίδοσις como

sinónimo de περιχώρησις nuestra posición se demuestra claramente. En la *Disputa con Pyrrho* ya afirma sin más: περιχώρησις εἰς ἀλλήλας (*Disp.*, 345D). Por si faltara aún, el carácter activo y recíproco de la περιχώρησις queda patentizado en textos donde es empleado conjuntamente con otro término que expresa el aspecto más estático de la unión de las dos naturalezas. Eso ya lo vimos cuando citamos el texto de Gregorio de Nacianzo que inspira al Confesor. Allí como fundamento de la περιχώρησις aparecía la συμφυΐα. El Confesor va a desarrollar esto en dos cuestiones de las llamadas *Theolog. et Polem.* Efectivamente, en *Theol. et polem.* 7, 85d – 88a hablando de las dos energías de Cristo, afirma que la naturaleza humana es totalmente (δι᾽ ὅλου) unida con la divina "a través de su mutua adhesión y penetración" (τῇ πρὸς ἀλλήλας καὶ περιχωρήσει). Συμφυΐα designa la relación de las naturalezas, mientras περιχώρησις señala su consecuencia en el plano de la actividad: la mutua penetración.

De esta manera περιχώρησις significa cabalmente la reciprocidad de las naturalezas en su actividad; la realidad de la unión donde lo humano no es absorbido ni tragado por lo divino, como hacía el monofisismo. Calcedonia expresa, en definitiva, que Dios toma en serio al hombre y a lo humano.

Veamos ahora sus consecuencias en el ámbito de la filosofía, en la comprensión de la realidad toda. Máximo ha meditado profundamente en la cristología de Calcedonia hasta llegar a descubrir en la unión cristológica no un caso aislado, por excepcional que fuera, sino el paradigma del análisis de toda la realidad. ¿Qué significa esto? En primer lugar la comprensión de la realidad bajo la categoría de síntesis. El ser creado es, fundamental y principalmente, una síntesis; es decir la unión de realidades distintas y diferentes. Esto implica tomar en serio los dos aspectos: la unión y las diferencias, como lo hacía Calcedonia, ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως. Y precisamente a la luz de esos dos adverbios Máximo vislumbra todo el ser. La realidad tiende a manifestarse como una síntesis, una unión que vence las divisiones y que, sin embargo, no implica diluir las diferencias. Es una *unión-en-la-diversidad*. Es más, la unión no sólo no elimina las diferencias naturales, sino que, por el contrario, se funda en ellas. En resumen, la realidad es una, porque es diferente. El uno no ha tragado, como en el neoplatonismo, a la diversidad. ¿Qué cuestión más filosófica que ésta podría acaso plantearse?

Sin embargo, el pensamiento del Confesor no se detiene allí. Su visión de la síntesis no es la de una síntesis estática, hecha, sino que

se caracteriza por el dinamismo exuberante de la visión de Máximo. Y, si esto es así, la realidad es la ἀναφορά dinámica a Dios. Y, como decía, esa síntesis no es la mera *con-colocación* (σύν-θεσις), sino la incesante penetración entre las partes de la síntesis; la continua transferencia de un plano en el otro y *vice versa*. Es el ámbito de la perfecta circularidad, expresada en el περί de nuestra περιχώρησις.

En su ascenso a Dios la realidad se va simplificando, unificando. El ascenso a Dios es el *in crescendo* de la síntesis; desde las primeras síntesis realizadas por la sensación hasta la síntesis final y escatológica de la creación con el Creador la realidad es atravesada por un solo movimiento. Y si la síntesis es la plena asunción de las partes, entonces toda la creación, cada creatura no sólo conserva su ser propio, sino que encuentra su sentido último en la síntesis final. La realidad aparece como una llamada a esa unificación cósmica, como una marcha incesante a nuevos niveles de unidad. Las diferencias, no abolidas, encuentran su significado más pleno en la unidad. Así todo el ser creado es re-unido en el λόγος del ser creado. Todas las divisiones, incluso la que zanjaba el mundo en inteligible y sensible y que aparecía como intransitable en la concepción griega, son superadas por la común inclinación (σύν-νευσις) de cada partícula de ser a la unidad. La realidad aparece atravesada por esa δύναμις, una potencia unificante de todo[30].

La realidad es esa síntesis; la realidad es esa περιχώρησις. De allí que esta categoría aparezca como la última palabra en su análisis del ser. *El ser es perijorético*. Y esto se manifestará en cada uno de los ámbitos de esa realidad, ya sea que se acuda explícitamente a nuestro término o designándolo con otras palabras[31]: espíritu y materia, alma y cuerpo, νοῦς y sensación, y finalmente, creatura y Creador, todo es comprendido desde la περιχώρησις. Ésta ilumina la gran distinción del ser (espíritu y materia) realizada en el gran mundo (mundo inteligi-

---

[30] Esta visión hiperdinámica es iluminada por el modelo cristológico, comprendido en Calcedonia. En la persona de Cristo con-fluyen lo divino y lo humano. En ella el hacer de Dios penetra el obrar del hombre tanto como el de éste a la actividad de Dios. Esta síntesis dinámica inaudita, por más que sea sobrenatural, no pudo dejar de hacer ver al Confesor que si una síntesis tan paradojal se realiza, cuánto más la síntesis de todo lo creado. Si en Cristo lo divino y lo creado no cesan de penetrarse en una perfecta circularidad, lo mismo sucederá en todo el ser creatural.

[31] En *PN* 905D expresa el modo de la unión con Dios: ...αὐτὸν τὸν ταὐτης αὐτουργὸν τῆς χὰριτος, καὶ κατὰ φὑσιν τοῦ Πατρὸς Υἱὸν, ὅλον ὅλοι δὶχα περιγραφῆς ἀχράντως περικομίζοντες· ἐξ οὗ, καὶ δι᾽ οὗ, καὶ ἐν ᾧ τὸ εἶναι καὶ κινεῖσθαι, καὶ ζῆν ἔχομεν τε καὶ ἕξομεν.

ble y mundo sensible[32]) y en el "pequeño mundo" (alma y cuerpo[33]). Y no solo echa luz sobre el ser sino también la operación (el νοῦς y los sentidos; la intelección y la sensación[34]). Ser y obrar confluyen en la περιχώρησις. Y esto llega al paroxismo en la síntesis insospechada entre el mundo y Dios[35], en el ser y obrar de ambos. Es la unión que

---

[32] En *Thal* 353AC Máximo interpreta la visión tenida por el apóstol Pedro en casa de Cornelio, en la cual contempla un mantel que desciende del cielo lleno de animales. Éste "significa el mundo sensible entendido, por medio del mundo invisible, en los *logoi*; o el mundo invisible manifestado por los tipos del mundo sensible... el *nous* purificado contempla los *logoi* desnudos de las figuras de las cosas sensibles, y conoce los tipos de inteligibles y aprende que ninguna de las creaturas de Dios es impura".

En *Thal* 685D, con motivo de otra visión, sostiene lo siguiente: "Εἰ δὲ καὶ τοὺς δύο κόσμους διὰ τῶν δύο ἐλαιῶν ὁ τῆς Γραφῆς αἰνίτεται λόγος, καλῶς ἂν εἴχοι καὶ οὕτῳ νοούμενος· ὧν ἵσταται μέσος ὡς Θεὸς ὁ Λόγος· τὸν μὲν νοητὸν ἐν τῷ αἰσθητῷ φαίνεσθαι τοῖς τύποις μυστικῶς διαγράφων· τὸν δὲ αἰσθητὸν, ἐν τῷ νοητῷ τοῖς λόγοις ὄντα νοεῖσθαι διδάσκων. En *Thal* 692D- 693A: Ὁ τὸν φαινόμενον κόσμον νοῶν, θεωρεῖ τὸν νοούμενον· τυποῖ γὰρ τῇ αἰσθήσει τὰ νοητὰ φανταζόμενος, καὶ κατὰ νοῦν σχηματίζει τοὺς θεαθέντας λόγους· καὶ μεταφέρει πρὸς μὲν αἴσθησιν πολυειδῶς τοῦ νοητοῦ κόσμου τὴν σύστασιν· πρὸς δὲ νοῦν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου πολυπλόκως τὴν σύνθεσιν· καὶ νοεῖ ἐν μὲν τῷ νοητῷ τὸν αἰσθητὸν, μετενέγκας πρὸς τὸν νοῦν τοῖς λόγοις τὴν αἴσθησιν· ἐν δὲ τῷ αἰσθητῷ τὸν νοητὸν, πρὸς τὴν αἴσθησιν ἐπιστημόνως τοῖς τύποις μετεγκλώσας τὸν νοῦν."

Finalmente, en *Myst* 2, 669BC: "Todo el mundo intelectual se manifiesta figurado (τυπούμενος) místicamente en todo el (mundo) sensible por las formas simbólicas (τοῖς συμβολικοῖς εἴδεσι), para los que pueden ver; y todo el mundo sensible está simplificado (ἁπλούμενος) gnósticamente en todo el mundo inteligible por los *lógoi*, según el *nous*. En aquel (mundo sensible), éste (el mundo inteligible) está por los *lógoi*, y aquel en éste, por las figuras (τύποις), y resulta una la obra de ellos (καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἕν), como si fuera la rueda dentro de la rueda, dice Ezequiel, el admirable contemplador de las cosas grandes. Y nuevamente 'Desde la creación del mundo, las cosas invisibles son contempladas y comprendidas por las creaturas', dice el divino Apóstol. Y si se contempla las cosas que no aparecen por medio de las que aparecen, como está escrito, mucho más serán pensadas las que aparecen mediante las no aparentes, por quienes se elevan por la contemplación espiritual".

[33] "No cesará jamás el alma de transmigrar al cuerpo (μετενσωματοῦσθαι), ni el cuerpo de transmigrar al alma (μετεμψυχοῦσθαι)" *Amb* 1100D.

[34] *Thal* 456AB. Cf. nota 9.

[35] En *Amb* 1076C Máximo afirma que en la unión del hombre con Dios hay una sola operación de Dios y de los dignos de Dios, es más, de Dios solo: "ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν, τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ, μᾶλλον δε μόνου Θεοῦ, ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος".

Pero es relevante sobre todo *Amb* 41, 1308B: "καὶ τέλος ἐπὶ πᾶσι τούτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι᾽ ἀγάπης ἑνώσας (ὢ τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας) ἓν καὶ ταυτὸν δείξειε κατὰ τὴν ἕξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τι πέρ ἐστιν ὁ Θεὸς, χωρὶς τῆς κατ᾽ οὐσίαν ταυτότητος, καὶ ὅλον αὐτὸν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεὸν, καὶ τῆς ἐπ᾽ αὐτὸν τὸν Θεὸν ἀναβάσεως οἷον ἔπαθλον αὐτὸν μονώτατον κτησάμενος τὸν Θεὸν, ὡς τέλος τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, καὶ στάσιν βάσιμόν τε καὶ ἀκίνητου τῶν ἐπ᾽ αὐτὸν φερομένων, καὶ παντὸς ὅρου καὶ θεσμοῦ καὶ νόμου, λόγου τε καὶ νοῦ, καὶ φύσεως ὅρον καὶ πέρας ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον ὄντα".

supera todo λόγος y conocimiento, siendo por ello impensable e inefable[36].

CONCLUSIÓN

El hombre se manifiesta como síntesis de la con-currencia de dos mundos, el espíritu y la materia. En el hombre, todo el ser creado busca su unidad mediante una continua interpenetración. De esta manera, se revela como el σύνδεσμος de todo lo real. Pero, al mismo tiempo, el hombre no es sólo imagen del mundo, sino también imagen del Creador del mundo. Esto significa que es el vicario de Dios en el mundo. Por su libertad se orienta, señorialmente, a Dios. Y consigo hace que todo lo creado ascienda al Creador, y esto precisamente por ser él microcosmos, resumen del mundo, su condensación privilegiada.

Así, la combinación de la antigua idea religiosa del microcosmos con la noción bíblica de la imagen de Dios han conducido a la concepción del hombre como mediador cósmico. Su constitución microcósmica se extiende, mediante la actividad del hombre, a la mediación. *El hombre aparece como el gran paradigma cósmico*. En él vemos verificada, de un modo especial y pregnante, la ley fundamental de la ontología: el ser se realiza, por medio del movimiento, en una unidad dinámica, siempre creciente. En él las dos grandes distinciones del ser, espíritu y materia, no cesan de interpenetrarse, de moverse a una unidad ἀσύγχυτος.

Así, el hombre se manifiesta como el lugar de máxima patencia de la síntesis; el espacio donde se revela con más claridad la tendencia dinámica del ser a una unidad *perijorética*.

De esto es testigo el hombre ya por su misma constitución. Sin embargo se descubre llamado a actuar la síntesis cósmica por medio de sus facultades, especialmente por el νοῦς y la sensación. En ellas descubre la δύναμις sintetizante y unificante del universo entero. Por ellas va a-sumiendo todo el ser creado en una síntesis ascendente. Por ellas va englobando espíritu y materia en el único λόγος del ser creado, del *tener* el ser de Dios. Y la síntesis ascendente es siempre una interpenetración. En efecto, la περιχώρησις domina todo el ascenso: desde las primeras unificaciones que realiza la sensación, pasan-

---

[36] μέθ' ἣν ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν ἀνοήτως τε καὶ ἀφράστως κατὰ ἁπλὴν προσβολὴν ἑνωθήσεται τῷ Θεῷ. *Amb* 15, 1220B.

do por la síntesis entre alma y cuerpo, νοῦς y sensación, ser inteligible y ser sensible. Finalmente llega al paroxismo en el misterio de la περιχώρησις entre el ser creado y el Ser, entre la creatura y Dios. Este dinamismo creciente de la síntesis y de la realización plena del ser es plasmada, en la cumbre del ascenso, por Máximo acudiendo al paradójico lenguaje del Nysseno. El culmen de la realidad se revela en el hiperdinamismo del ser, en el πάθος de la ἀεικινησία, en una περιχώρησις creciente e inefable con el Incognoscible. En el silencio del Misterio el ser creado es disparado en un dinamismo exuberante. Entonces el ser aparece como el movimiento asintótico εἰς τὸ κρεῖττον, un ἀεικίνητος στάσις.

Eichhalde 3
D-72393 Burladingen
Deutschland

Pablo Argárate

Gregorios A. Ioannides

La *Constitutio* o *Bulla Cypria Alexandri Papae IV* del *Barberinianus graecus 390**

Nei ff. 93v-110v del codice liturgico Barb. gr. 390 si trova una versione greca della *Constitutio* o *Bulla Cypria* promulgata dal Papa Alessandro IV ad Anagni il 3 luglio 1260. È un decreto di grande im-

* Abbreviazioni:

BF = *Byzantinische Forschungen*.

Bryennios = G. Bryennios (Ἰ. Βρυεννίου), "Μελέτη περὶ τῆς τῶν Κυπρίων πρὸς τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν μελετηθείσης ἑνώσεως. Εἴρηται δὲ ἐν τῷ περιωνύμῳ τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας ναῷ, ἐν τῷ Συνοδικῷ, πρὸς τὴν σύνοδον", [a cura di E. Boulgaris (Ε. Βουλγάρεως)], *Τὰ Εὑρεθέντα* II, Thessaloniki 1990, 11-30 (ristampa dalla prima edizione di Lipsia 1768, 1-25).

Cartulary = N. Coureas, C. Schabel, *The Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia*, (Texts and Studies of the History of Cyprus 25) Nicosia 1997.

CICO = Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes. Series III, Città del Vaticano 1943 ss.

Constantinides-Browning = C. N. Constantinides, R. Browning, *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570*, (Dumbarton Oaks Studies 30/Texts and Studies of the History of Cyprus 18) Washington/Nicosia 1993.

Coureas = N. Coureas, *The Latin Church in Cyprus, 1195-1312*, Aldershot 1997.

Darrouzès = J. Darrouzès, "Textes synodaux chypriotes", REB 37 (1979) 5-122.

DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, (Istituto della Enciclopedia Italiana) Roma 1960 ss.

Englezakis = B. Englezakis (Β. Ἐγγλεζάκη), *Εἴκοσι μελέται διὰ τὴν Ἐκκλησίαν Κύπρου (4ος ἕως 20ὸς αἰών)*, Atene 1996.

Epetiris = *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* (Nicosia).

Fedalto = G. Fedalto, "Ἡ Λατινική Ἐκκλησία στὸ Μεσαιωνικὸ Βασίλειο", *Ἱστορία τῆς Κύπρου* IV, 667-732.

Grivaud = G. Grivaud, "Ὁ πνευματικός βίος καὶ ἡ γραμματολογία κατὰ τὴν περίοδο τῆς φραγκοκρατίας", *Ἱστορία τῆς Κύπρου* V.2, 863-1207.

Hackett-Papaioannou = J. Hackett, *Ἱστορία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου κατὰ μετάφρασιν καὶ συμπλήρωσιν Χ. Ι. Παπαϊωάννου*. Α΄ : *Ἱστορία τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας ἀπ᾿ ἀρχῆς μέχρι τῆς Ἀγγλικῆς κατοχῆς τοῦ 1878*, Atene 1923.

Ἱστορία τῆς Κύπρου IV, V.1-2 = a cura di Th. Papadopoullos (Θ. Παπαδοπούλλου), *Ἱστορία τῆς Κύπρου ἐκδιδομένη ὑπὸ τὴν διεύθυνσιν Θεοδώρου Παπαδοπούλλου*, IV e V.1-2: *Μεσαιωνικὸν Βασίλειον – Ἑνετοκρατία*, Nicosia 1995-1996.

KS = *Κυπριακαὶ Σπουδαί*.

Laurent, *Regestes* = V. Laurent, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. I: *Les actes des patriarches*. Fasc. IV: *Les regestes de 1208 à 1309*, Parigi 1971.

Mercati = G. Mercati, "Un eucologio ciprio che si cercava", *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio*. VI: *(1937-1957)*, (ST 296) Città del Vaticano 1984, 369-380 ristampa da *Traditio* 7 (1949-1951) 223-232.

portanza per la storia e le reciproche relazioni tra la Chiesa Ortodossa e quella Latina a Cipro durante i quattro secoli in cui quest'isola è stata sottratta politicamente e militarmente a Bisanzio, per passare in ordine sotto il dominio degli inglesi, dei templari, dei francesi, dei veneziani e in fine in mano degli ottomani turchi. Nel presente studio ci soffermerremo su tre punti: (a) un breve approccio al quadro storico della *Constitutio Cypria*, che però menzionerà soltanto gli eventi storici più significativi; (b) la versione della *Constitutio Cypria* tramandata dal codice liturgico Barb. gr. 390; (c) l'intera edizione di tale testo.

A. QUADRO STORICO DELLA *CONSTITUTIO CYPRIA*

L'isola di Cipro nel maggio del 1191 passò dalle mani di Isacco Ducas Comneno, che per diversi anni aveva instaurato un regime tirannico indipendente dall'Impero bizantino, a quelle del Re di Inghilterra Riccardo Cuor di Leone, che la occupò nel corso della terza crociata. Nel 1192 Riccardo vendette l'isola ai Templari e qualche tempo dopo l'acquistò Guido di Lusignano (1192-1194), con il quale ha avuto inizio la dominazione francese. Nel 1489 l'isola passò ufficial-

---

Morin = J. Morin, *Commentarius de Sacris Ecclesiae Ordinationibus Secundum Antiquos et Recentiores, Latinos, Graecos, Syros, et Babylonios in Tres Partes Distinctus*, Parigi 1655.

Odier = J. B. Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits*, (ST 272) Città del Vaticano 1973.

Palmieri = A. Palmieri, "Una versione greca della Constitutio Cypria di Alessandro IV", *Bessarione* 9, fasc. 83 (1904-1905) 141-149.

Papadopoulos-Kerameus = A. Papadopoulos-Kerameus (Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς), "Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν καὶ φιλολογικῶν ἐρευνῶν ἐν Θράκῃ καὶ Μακεδονίᾳ γενομένων κατὰ τὸ ἔτος 1885 διά τὴν «Μαυρογορδάτειον Βιβλιοθήκην»", *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος*, 17 supplemento-παράρτημα (1886) 48-51.

Papadopoullos = Th. Papadopoullos (Θ. Παπαδόπουλλος), "Ἡ Ἐκκλησία Κύπρου κατὰ τὴν περίοδο τῆς Φραγκοκρατίας", *Ἱστορία τῆς Κύπρου* IV, 543-665.

Πρακτικὰ Α΄ Συνεδρίου I-III = *Πρακτικὰ τοῦ Πρώτου Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου (Λευκωσία, 14-19 Ἀπριλίου 1969)* I-III, Nicosia 1972-1973.

Richard = J. Richard, "A propos de la "Bulla Cypria" de 1260", BF 22 (1996) 19-31.

Ruggieri = C. Ruggieri, "Memorie istoriche della Biblioteca Ottoboniana scritte dall'abate Costantino Ruggieri", (E. Feron, F. Battaglini) *Codices manuscripti graeci Ottoboniani*, Roma 1893, XL-LVIII.

Sathas I-VII = C. N. Sathas (K. N. Σάθα), *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* I-VII, Venezia-Parigi 1872-1894.

Varmazi = V. Nerantzi-Varmazi (B. Νεράντζη-Βαρμάζη), *Σύνταγμα βυζαντινῶν πηγῶν κυπριακῆς ἱστορίας. 4ος-15ος αἰώνας*, (Πηγαὶ καὶ Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας 23) Nicosia 1996.

mente alla Repubblica di Venezia e solo nel 1570-1571 cadde nelle mani dell'Impero ottomano dei turchi[1].

Con il successore di Guido di Lusignano, il fratello Amalrico (1194-1205), e con i due documenti del Papa Celestino III (20 febbraio[2] e 13 dicembre[3] del 1196) fu istituita ufficialmente la Chiesa Latina in Cipro. Alano ne fu il primo arcivescovo con relativa sede a Nicosia e con tre vescovi a Pafo, Famagosta e Limassol. Già nella bolla papale del 20 febbraio 1196 si delinea precisamente lo scopo e la finalità della Chiesa appena nata, che non può semplicemente coesistere con quella preesistente Ortodossa Autocefala di Cipro, ma deve anzi cercare di ricondurre quest'ultima "scismatica all'unità con la Madre Chiesa Ortodossa (*Latina*)"[4].

Il primo tentativo di sottomettere la Chiesa Ortodossa a quella Latina consistette negli accordi del 20 ottobre 1220 a Limassol e del 14 settembre 1222 a Famagosta tra la gerarchia latina locale, le autorità civili francesi (la Regina Alice con il figlio Enrico I e i nobili) e il legato papale card. Pelagio, vescovo di Albano. Da questi accordi fu esclusa ogni partecipazione della Chiesa Ortodossa. Le decisioni

[1] Per le informazioni storiche, cfr.: Sathas II, 74-92 (introduzione); Palmieri 141-145; Hackett-Papaioannou 83-168; G. Hill, *A History of Cyprus*, III: *The Frankish Period 1432-1571*, Cambridge 1948, 1041-1063; H. J. Magoulias, "A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Church Relations on the Island of Cyprus Between the Years A.D. 1196 and 1360", *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 75-106; Th. Papadopoullos, "Chypre: frontière ethnique et socio-culturelle du monde byzantin", *XV*[e] *Congrès International d'Études Byzantines. Rapports et Co-rapports.* V. *Chypre dans le monde byzantin.* 5. *Chypre carrefour du monde byzantin*, Atene 1976; J. Gill, "The Tribulations of the Greek Church in Cyprus (1196-c.1280)", BF 5 (1977) 73-93; P. Kirmitsis (Π. Ι. Κιρμίτση), "Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία τῆς Κύπρου ἐπὶ Φραγκοκρατίας", KS 47 (1983) 8-31; M. B. Efthimiou, *Greeks and Latins on Cyprus in the Thirteenth Century*, Brookline 1987; P. W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge 1991; A. W. Carr, L. J. Morrocco, *A Byzantine Masterpiece Recovered, the Thirteenth-Century Murals of Lysi, Cyprus*, Houston 1991, 83-97; C. P. Kyrris, "Greek Cypriot Identity, Byzantium and the Latins 1192-1489", Epetiris 19 (1992) 169-185; id. (Κ. Π. Κύρρη), "Ἡ ὀργάνωση τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου κατὰ τοὺς δύο πρώτους αἰῶνες τῆς Φραγκοκρατίας", *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου* 2 (1993) 149-186; Papadopoullos; Fedalto; Englezakis 229-296, 305-314; Richard; Coureas; *Cartulary* 21-39; Z. N. Tsirpanlis (Ζ. Ν. Τσιρπανλῆ), "Ἕλληνες καὶ Φράγκοι στὴν Κύπρο καὶ στὴ Ρόδο κατὰ τὸν ὄψιμο μεσαίωνα. Συγκριτικὸ σχεδίασμα", *Βυζαντινὰ* 19 (1998) 187-205.

[2] CICO I, No 398, 815-816; *Cartulary* No 2, 76-78.

[3] *Cartulary* No 8, 85-89.

[4] "a suis tandem erroribus suo (*di Amalrico*) diligenti studio revocatam, a beluato fermentatorum schismate ad unitatem ortodoxae matris Ecclesiae reducere studio se contendit", CICO I, No 398, 815; Fedalto 668-672;

principali approvate dal Papa Onorio III, il 17 dicembre 1221[5] ed il 21 gennaio 1223[6], furono: (a) la riduzione delle quattordici diocesi ortodosse a quattro; (b) l'abolizione della sede e del titolo arcivescovile ortodosso; (c) lo spostamento delle sedi degli altri quattro vescovi ortodossi rimasti, dalla città nella periferia, con relativa sottomissione al vescovo latino; (d) l'obbedienza obbligatoria del clero greco ai vescovi latini; (e) necessità di un permesso da parte sia dell'autorità civile che di quella ecclesiastica latina, per qualsiasi ordinazione di ortodossi o ammissione di monaci nei monasteri, così come per il loro spostamento; (f) trasferimento di benefici economici alla Chiesa Latina.

Contro questi regolamenti, che in realtà paralizzavano l'esistenza della Chiesa Ortodossa, protestò vivamente la gerarchia rimasta insieme al suo clero e popolo[7]. Una delegazione cipriota si rivolse al Patriarca Ecumenico Germano, che indirizzò in risposta due lettere (la prima nel 1222[8] e la seconda nel 1229[9]), incoraggiandoli a difendere la loro fede, a tutelare l'indipendenza della loro Chiesa, a disobbedire ai latini e agli ortodossi sottomessi, scomunicando chiunque avesse obbedito al Papa. Il momento del *supremum contra* si ebbe il 19 maggio 1231, quando la Chiesa Latina condannò a morte i 13 monaci del monastero di Panagias Kantariotissis ("Παναγίας τῆς Κανταριωτίσσης"), che rifiutavano gli azzimi, e li arse vivi dopo averli fatti trascinare da cavalli e muli per le strade di Nicosia[10]. Di fronte a tali fatti il Patriar-

---

[5] CICO III, No 85, 114.

[6] CICO III, No 108, 144-148.

[7] All'arcivescovo Isaia, che a Nicea si era presentato davanti al Patriarca Ecumenico Manuele non fu permesso di ritornare a Cipro. Anche l'arcivescovo Neofitos era stato condannato all'esilio a causa della sua opposizione. Cfr. C. Hadjipsaltis (Κ. Χατζηψάλτη), "Σχέσεις τῆς Κύπρου πρὸς τὸ ἐν Νικαίᾳ βυζαντινὸν κράτος", KS 15 (1951) 65-82; id., "Ἡ ἐκκλησία Κύπρου καὶ τὸ ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἀρχομένου τοῦ ΙΓ' μ.Χ. αἰῶνος", KS 28 (1964) 141-168.

[8] Laurent, *Regestes* No 1234. Il testo di Sathas II, 5-14 fu ristampato in Varmazi 121-126. Per la discussione sulla data cfr. Coureas 323.

[9] Laurent, *Regestes* No 1250. Il testo di Sathas II, 14-19 fu ristampato in Varmazi 126-129.

[10] Testo in: Sathas II, 20-39; Th. Papadopoullos (Θ. Παπαδοπούλλου), "Μαρτύριον Κυπρίων", *Τόμος Ἀναμνηστικὸς ἐπὶ τῇ 50ετηρίδι τοῦ περιοδικοῦ "Ἀπόστολος Βαρνάβας" (1918-1968)*, Nicosia 1975, 307-338. Cfr. anche: P. Gounarides (Π. Γουναρίδης), "Ἡ «διήγησις» τοῦ μαρτυρίου τῶν μοναχῶν τῆς Καντάρας καὶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου", [a cura di Th. Papadopoullos (Θ. Παπαδοπούλλου), B. Englezakis (Β. Ἐγγλεζάκη)] *Πρακτικὰ τοῦ Δευτέρου Διεθνοῦς Κυπριολογικοῦ Συνεδρίου (Λευκωσία, 20-25 Ἀπριλίου 1982)*, vol. II: *Μεσαιωνικὸν Τμῆμα*, Nicosia 1986, 313-332; Papadopoullos 571-582; Coureas 281-283.

ca Germano nel 1232 indirizzò una lettera direttamente al Papa, condannando tali avvenimenti e invitando ad una rinconciliazione[11]. Il Papa Gregorio IX rispose con due lettere: 26 luglio 1232[12] e 18 maggio 1233[13].

Verso il 1240 le relazioni tra le due Chiese contrapposte conobbero una nuova tensione. Il Papa Gregorio IX, con una lettera all'arcivescovo latino Eustorgio del 13 aprile 1240[14], vietò al clero ortodosso di officiare, in caso di mancato giuramento di sottomissione e obbedienza e in caso di rifiuto a rinunziare alle proprie eresie e alle proprie critiche circa l'uso di pane non fermentato[15]. La conseguenza fu la fuga dei vescovi ortodossi in Cilicia con alcuni prelati e monaci, i quali a loro volta lanciarono la scomunica per chiunque degli ortodossi avesse obbedito al decreto papale.

Con il nuovo Papa Innocenzo IV (1243-1254), la politica di Roma verso gli ortodossi di Cipro prese un nuovo orientamento. Egli capì che la loro sottomissione diretta alla Chiesa Latina dell'isola con la conseguente latinizzazione era fin ad allora fallita, avendo al contrario portato solo odio e scontri ferocissimi. Perciò propose la linea della sottomissione *via pacis* degli ortodossi di Cipro direttamente all'autorità del Papa di Roma, ma permettendo loro di mantenere le tradizioni e le consuetudini[16]. In consequenza di questa politica, il legato papale Lorenzo di Orta, frate francescano, riuscì a convincere i rifugiati in Cilicia a ritornare nell'isola, mentre più tardi l'altro legato papale, Oddone de Castro Radulfi (Eudes de Châteauroux), cardinale-vescovo di Tuscolo (Frascati)[17], ebbe l'incarico speciale di ricondurre "gli scismatici all'unità cattolica"[18]. Quando l'arcivescovo ortodosso Neofitos si presentò davanti a quest'ultimo per professare l'obbedienza diretta al Papa di Roma, consegnò anche una lista di richieste con le quali esigeva il ritorno allo stato anteriore agli accordi del 1220/

[11] Laurent, *Regestes* No 1256. Sathas II, 39-46; CICO III, No 179a, 240-248.

[12] CICO III, No 179, 235-239.

[13] CICO III, No 193, 266-268.

[14] CICO III, No 262, 341-342.

[15] Coureas 286; Papadopoullos 583.

[16] Coureas 287; Papadopoullos 592.

[17] CICO IV tom. I, No 60, 113-114.

[18] "Hoc instinctu apostolicae benignitati suggeritur, Graecos se a damnato discessionis orientalis scismate abscindentes et redeuntes ad individuam sinceritatis catholicae unitatem, interioribus paternae caritatis continere visceribus et pleniori maternae dulcedinis", CICO IV tom. I, No 74, 130 paragrafo 276.

1222[19]. Il Papa concesse il suo permesso al card. Oddone per discutere tali richieste, in vista di una decisione che provvedesse "alla salvezza delle anime, alla pace permanente della Chiesa e al benefico incremento dell'obbedienza cattolica"[20].

Tuttavia, durante queste negoziazioni, il neoeletto arcivescovo latino di Nicosia Ugo da Fagiano, la Domenica delle Palme del 1251, recitando le scomuniche, le estendeva a tutti i sacerdoti e diaconi greci che non avevano dato obbedienza alla Chiesa di Roma e di Nicosia, facendo appello alle restrittive norme del 1220/1222. Intanto, grazie alla concessione di Innocenzo IV del 20 dicembre 1251, gli ortodossi dell'isola, si fecero avanti per eleggere il loro arcivescovo (Ed.[21] 357, 17-23)[22], Germano Pessimandros, che viene riconosciuto dal legato papale card. Oddone su *licentia* del Papa Innocenzo IV stesso (Ed. 357,23-33)[23].

Ugo da Fagiano, approfittando della partenza del legato papale card. Oddone e della morte del Papa Innocenzo IV (1254), cercò di imporre la sua autorità sull'isola. A suo favore fu il nuovo Papa Alessandro IV, il quale, con due lettere del 1255, mise fine alla politica del suo precedessore: nella prima (13 gennaio), rivolta ai vescovi latini e greci dell'isola, esigeva l'obbedienza di tutti all'arcivescovo latino[24], mentre nella seconda (18 gennaio), indirizzata alla Regina, la invitava a rispettare gli accordi del 1220 e del 1222[25]. Ugo da Fagiano, rifiutò di accettare Germano Pessimandros come arcivescovo ortodosso, il quale sarebbe dovuto restare sottomesso all'arcivescovo latino già esistente (Ed. 360,14-15), e per questo lo invitò a presentarsi da lui per rispondere su certe importanti questioni (Ed. 358,10-12). Germano rifiutò e fece ricorso alla protezione della Sede di Roma (Ed. 358,12-20), nella quale si recò accompagnato da tre altri suoi vescovi (Ed. 361,7-10), mentre Ugo da Fagiano allora reagì con la sua scomunica (Ed. 358,27-30) e la sospensione dei suoi vicari (Ed. 358,20-26).

---

[19] CICO IV tom. I, No 74, 130-132.

[20] "quod eorum intentioni pro animarum salute, Ecclesiae pace perpetua ac salutaribus catholicae oboedientiae incrementis videris convenire", CICO IV tom. I, No 74, 132.

[21] Con *Ed.* viene indicata l'Edizione della *Constitutio Cypria* del Barb. gr. 390 che segue.

[22] CICO IV tom. I, No 79-80, 141-143.

[23] CICO IV tom. I, No 103, 168.

[24] *Cartulary* No 7, 84-85 (cfr. anche pp. 22 e 32).

[25] *Cartulary* No 70, 177 (cfr. anche p. 32).

Il Papa Alessandro IV sollecitò ancora l'azione di Oddone, nella speranza di un nuovo accordo (Ed. 359,14). A quel tempo si trovavano a Roma dei rappresentanti di Ugo da Fagiano; Oddone li invitò a presentarsi per spiegare il comportamento del loro arcivescovo, ma costoro si rifiutarono in quanto presenti a Roma per tutt'altre ragioni (Ed. 359,6-12). Tuttavia, dovettero presentarsi a forza, e difesero la deposizione di Germano (Ed. 359,18-24), facendo appello ai decreti del Papa Celestino III e ai regolamenti del 1220/1222 da parte del legato cardinale-vescovo di Albano, Pelagio (Ed. 359,25 – 360,13). Di fronte alle lungaggini del processo, Germano con i suoi vescovi, indotto dall'eccessive spese di permanenza, si rivolse direttamente al Papa per una soluzione più immediata (Ed. 360,20-25) e questi in risposta promulgò, il 3 luglio 1260 ad Anagni, alla presenza dei vescovi ortodossi greci e dei rappresentanti dell'arcivescovo latino, la bolla conosciuta come *Constitutio* o *Bulla Cypria* (Ed. 361,6-12).

In realtà, la *Constitutio Cypria* non faceva niente altro che ritornare ai principi di Papa Celestino III e agli accordi del 1220/1222, con la differenza sostanziale che questa volta fu l'arcivescovo greco Germano Pessimandros ad accettarla e a determinare cosi il *modus vivendi* di una Chiesa Ortodossa di Cipro sottomessa ufficialmente alla Chiesa Latina[26]. La *Constitutio Cypria* fu il risultato di un processo di negoziazione *sui generis*, poiché *a priori* non poteva essere messa in discussione la vita di una Chiesa, quella di Cipro, che per ben dodici secoli era stata riconosciuta, confermata e rispettata come Autocefala dalla Tradizione[27].

---

[26] CICO IV tom. II, 101-102 nota 29; Coureas 298; *Cartulary* 33. Per le reazioni degli ortodossi in Cipro cfr.: Hackett-Papaioannou 165-168; C. Galatoriotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, 226-243; Papadopoullos 602-606; Englezakis 307-314; Richard 28-31; Coureas 302-305; *Cartulary* 33-34; N. Coureas, "Conversion on Latin Cyprus: A New Faith or a New Rite?", Epetiris 24 (1998) 79.

[27] Questo è stato espresso e testimoniato in particolare dai Concili Ecumenici di Efeso del 431 (ottavo canone), cfr. P. P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)*, vol. I.1: *Les Canons des Conciles Oecuméniques*, (Codificazione Canonica Orientale. Fonti IX) Roma 1962, 63-65; e del Trullo del 691/692 (trentanovessimo canone), cfr. a cura di G. Nedungatt, M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisted*, (Kanonika 6) Roma 1995, 117-118. Per l'Autocefalia della Chiesa di Cipro tra l'altro cfr.: Hackett-Papaioannou 23-67; G. Konidaris (Γ. Κονιδάρη), "Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου εἰς τὰ Ἐκκλ. Τακτικὰ (Notitia Episcopatuum) ἀπὸ τοῦ Η´ μέχρι τοῦ ΙΒ´ αἰῶνος (Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Αὐτοκεφάλου)", *Πρακτικὰ Α´ Συνεδρίου* II, 81-120; le relative relazioni del *XV[e] Congrès International d'Études Byzantines. Rapports et Co-rapports*. V. *Chypre dans le monde byzantin*. 2. *L'autocéphalie de l'Église de Chypre*, Atene 1976: A. Mitsides (Ἀ. Μιτσίδη), "Τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου"; e G. Konidaris (Γ. Κονιδάρη), "Τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου (Γένεσις, προβλήματα, σχέσις πρὸς τοὺς

Questa *Constitutio Cypria* fu il risultato di un processo sinodale unilaterale, da parte cioè della sola Chiesa di Roma[28], nel quale il *dominante* impose al *dominato* le sue decisioni[29]. Infatti, i vescovi ortodossi si trovavano a decidere tra due vie: rifiutare la sottomissione a Roma, seguendo la via che avevano preso i loro precedessori all'indomani degli accordi del 1220/1222, cioè continuare la resistenza, ad imitazione della Chiesa di Costantinopoli (esortazioni del Patriarca Ecumenico Germano nelle già ricordate due lettere ai Ciprioti)[30]; oppure, accettare la sottomissione, come unica soluzione nelle difficili circostanze storiche, in modo da continuare in pace la propria vita ecclesiastica ortodossa (fede-liturgia-tradizione).

Sessantacinque anni dopo l'incontro feroce tra ortodossi e latini in Cipro, pur tra polemiche, odi, scontri, scomuniche, la gerarchia ortodossa accettò ufficialmente la *Constitutio Cypria*. Ma in realtà, le relazioni tra la Chiesa Ortodossa e Latina in Cipro erano avvelenate da una sottomissione puramente esteriore, senza valore di scambio: l'uno continuerà a vedere nell'altro lo scismatico e l'eretico. Come dirà il domenicano Felix Faber durante il suo passaggio nell'isola, il 26 giugno 1483: "la Chiesa (*Latina*) li (*Greci*) condanna come scismatici e eretici, e i Greci non ci seguono nei loro uffici liturgici e ogni Domenica dicono alla loro gente che la Chiesa Latina è scomunicata e odiano noi Latini con un odio mortale"[31]. Il vero e proprio risultato della *Constitutio Cypria*, quindi, fu un decisivo allargamento del divario tra i due contendenti, cosicché con l'arrivo degli ottomani turchi (1570/1571) la Chiesa Latina scomparirà progressivamente dall'isola[32].

Ἰ. Κανόνας καὶ τὴν Ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας)"; B. Tzortzatos (B. Τζωρτζάτου), *Τὸ Αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, Atene 1976; Englezakis 57-69, 105-147.

[28] La *Constitutio Cypria* venne firmata soltanto dai rappresentanti della Chiesa di Roma (Ed. 366,1-16); Papadopoullos 601.

[29] Un diverso giudizio propone J. Richard, il quale vede nella *Constitutio Cypria* il risultato di un negoziato e non un atto di autorità ("Elle se présente d'ailleurs comme le résultat d'une négociation, et non comme un acte d'autorité"), Richard 31. Per un'ulteriore discussione sulle conclusioni di J. Richard, cfr. Coureas 301-302.

[30] "Ὑμεῖς δέ, ὦ κατὰ Χριστὸν ἀδελφοὶ Κύπριοι, μιμηταὶ γίνεσθε τῆς τῶν Κωνσταντινουπολιτῶν ἐκκλησίας· τοὺς αὐτῆς ποιμένας οἱ τῆς Κύπρου ποιμένες μιμείσθωσαν", Sathas II, 12.

[31] "the Church (*Latin*) condemns them (*Greeks*) as schismatics and heretics, and the Greeks themselves follow us not in their offices, and every Sunday tell their people that the Latin Church is excommunicate, and hate us Latin with a mortal hatred", C. D. Cobham, *Excerpta Cypria. Materials for a History of Cyprus*, Cambridge 1908, 41.

[32] Papadopoullos 665; Englezakis 45-46; Coureas 321.

B. La *Constitutio Cypria* del Barb. gr. 390. Un eucologio ciprio che si cerca

Il teatino Vincenzo Riccardo pubblicò in Roma nel 1636 la "Διάταξις Κύπρια τοῦ 'Αλεξάνδρου Πάπα τοῦ τετάρτου – Constitutio Cypria Alexandri Papae IV", *editio princeps* del testo greco con traduzione latina[33]. Egli, nella sua dedica al card. Francesco Barberini, spiega che lavorando nella Biblioteca Altempsiana, ha trovato in un Eucologio anche la *Constitutio Cypria*, testo importante già ai suoi occhi quale testimone dell'autorità della Sede Pontificia sull'isola di Cipro, anche se purtroppo ancora al suo tempo sconosciuto alla maggior parte degli scrittori ecclesiastici[34]. La medesima edizione di V. Riccardo viene ristampata da J. Migne nella PG 140, 1527-1561, con l'unica differenza che se ne escludono le tre *approbationes* per la stampa.

Giovanni Mercati nel suo articolo "Un eucologio ciprio che si cercava", arriva alla conclusione che il testo della *Constitutio Cypria* edita da V. Riccardo "è precisamente quello dell'Eucologio Allacciano [*Barb. gr. 390*], non di altre versioni greche della bolla"[35], variamente spiegando[36] il fatto che la nota iniziale marginale riprodotta da V. Riccardo[37], "nell'eucologio Allacciano [*Barb. gr. 390*] non si vede (e per la sua stessa lunghezza difficilmente può sfuggire) nè di fianco o al margine della Costituzione nè altrove per quanto scorrendo l'abbia cercata"[38].

Questa identificazione da parte di G. Mercati, del testo della *Constitutio* o *Bulla Cypria* dell'eucologio Altempsiano con il testo del

---

[33] V. Riccardus, *Διάταξις Κύπρια τοῦ 'Αλεξάνδρου Πάπα τοῦ τετάρτου – Constitutio Cypria Alexandri Papae IV Graece Primus Edidit, Latine Reddidit ac Notis Illustravit*, Roma 1636.

[34] "cum ecce, dum alacri promptoque vultu huc illucque omnia pervolvens, emissitiis circumspectans oculis intuerer, se offert in Cyprio quodam vetusto Euchologio Διάταξις, Constitutio Alexandri Pontificis, ejus nominis quarti. Eam mira alacritate perlegens, sentio nec Latine nec Graece hucusque editam, imo nec in Pontificum quidem notatam actis, quae tamen summam Romanae sedis in Graecos et Cypri insulam auctoritatem locupleti testimonio prodat, ac pleraque ecclesiasticis incognita scriptoribus pandat", PG 140, 1527-1528.

[35] Mercati 373.

[36] Ibid. 377-378.

[37] "In exemplari Altempsiano a librario nota quaedam ad latus ipsius Constitutionis additur, Πρόλογος καὶ προδιάλεξις δι' ἣν αἰτίαν γέγονεν ὁ παρὼν 'Ορδινιασμὸς κανονικῶς ἐκτεθεὶς μέσον Λατίνων καὶ Γραικῶν 'Εκκλησιῶν καὶ ἀρχιερέων ἐπὶ Οὔγγου, τοῦ ἐκ γένους Πρασίνου, 'Ιταλοῦ, καὶ Γερμανοῦ Πησιμάνδρου, Γραικοῦ, ἀμφοτέρων ἀρχιεπισκόπων νήσου Κύπρου", PG 140, 1533-1534 nota 1.

[38] Mercati 374.

Barb. gr. 390, è divenuta corrente in tutti gli studi che abbiano fatto riferimento a tale testo. J. Darrouzès nel suo studio *Textes synodaux chypriotes*, analizza anche le diverse traduzioni in greco della bolla di Alessandro IV[39] e già nel presentarle sottolinea, rimandando allo studio di G. Mercati, che la più antica edizione a stampa in greco con la traduzione latina è quella di V. Riccardo (ristampata da Migne), che aveva utilizzato il Barb. gr. 390 quando il ms. era ancora nella Biblioteca Altempsiana[40]. Ovviamente, dopo le affermazioni di G. Mercati e J. Darrouzès[41], tutti i successivi studiosi si sono mossi fin ad oggi, sulla stessa linea e per questo sarebbe inutile farne qui una rassegna.

In realtà, l'eucologio Altempsiano dal quale V. Riccardo pubblicò la *Constitutio Cypria* non è il Barb. gr. 390. Basterebbe confrontare il testo dell'edizione di V. Riccardo (o Migne PG 140, 1533-1560) con il testo di Barb. gr. 390, ff. 93v-110v; il che spiega anche la significativa mancanza della nota della bolla a cui rimandava Riccardo e che lo stesso Mercati ammetteva essere la "difficoltà che più colpisce"[42] per una completa accettazione dell'identificazione da lui proposta. Nell'importante studio di J. Darrouzès, i testi 1B[43] e 2B[44] sono tratti rispettivamente dalla PG 140, 1556-1557 e 1545-1548 e le sue conclusioni riguardano solo il testo della *Constitutio Cypria* di V. Riccardo (o Migne) e non quello del Barb. gr. 390.

J. Goar in una sua lettera a L. Allacci del 26 gennaio del 1646, ancora inedita, mostra non soltanto di conoscere la bolla in questione ma anche di avere intenzione di pubblicarla[45]: "**(153r)** Prego anco Sua S(igno)ria M(olto) I(llustre) che mi mandi il fine della Bolla

---

[39] "Traductions grecques de la Bulle d'Alexandre IV", Darrouzès 7-10.

[40] "La plus ancienne édition du grec avec une traduction latine est due au religieux théatin V. Riccardi; il a utilisé le *Barberin. 390* pendant que ce manuscrit se trouvait à la bibliothèque *Altempsiana* (nota 3: "G. Mercati, Un eucologio ciprio che si cercava, ..."): c'est le texte reproduit dans Migne (nota 4: PG 140, 1533-1560 ...)", ibid. 7.

[41] J. Darrouzès segue, infatti, le conclusioni di G. Mercati confessando di non aver visto il testo del Barb. gr. 390: "Je ne connais le manuscrit que par les articles déjà cités de G. Mercati et K. Chatzèpsaltès; je dispose de la photographie des pages 232-302 fait pour Mgr Louis Petit", ibid. 48 nota 39. Difatti, la *Constitutio Cypria* si trova nelle pagine 172-206 (ff. 93v-110v) del Barb. gr. 390, mentre le pagine 232-302 corrispondono ai ff. 124r-159r del codice.

[42] Mercati 377.

[43] Darrouzès 82-83.

[44] Ibid. 84-85.

[45] Fondo Allacci, ms. CXLVII, ff. 153r-v (Biblioteca Vallicelliana).

d'Alessandro quinto (*sic*) che è nel suo Euchologio [*Barb. gr. 390*], cioè poche righe, che sono doppo le **(153v)** sottosignazione dei Cardinali cioè di queste parole πιστεύειν ἐν κρίσει καὶ ἐκτὸς βουλόμεθα, ὥσπερ καὶ τοῖς κυρίοις γράμμασι fin al fine, che è la collazione, e li nomi delli testimonij. Scriva ancora le parole del salmo che sono intorno il ritratto del sigillo del Papa tanto d'una banda, che al rovescio della medaglia". Però, il primo a pubblicare, anche se parzialmente il testo greco della *Constitutio Cypria* del Barb. gr. 390, fu J. Morin nel 1655, che la corredò anche di una traduzione in latino (nei paragrafi 7-13, 22, 24 e 25 il testo in greco)[46].

Rimane, tuttavia, da identificare l'eucologio che si trovava un tempo nella Biblioteca Altempsiana, dal quale V. Riccardo pubblicò il testo greco della *Constitutio Cypria*. Normalmente quest'eucologio dovrebbe stare nella Biblioteca Vaticana al fondo Ottoboni, dove la Biblioteca Altempsiana è confluita[47]. Ma nell'inventario del fondo Ottoboniano non vi è traccia di esso[48], e solo un'altro codice, l'Ottobonianus gr. 436, contiene una parte della versione greca della *Constitutio Cypria*, pubblicata dall'A. Palmieri[49], la quale comunque non corrisponde al testo del Riccardo.

Costantino Ruggieri, scrivendo sulla Biblioteca Ottoboniana, ci informa che "vari codici uscirono"[50] dalla Biblioteca Altempsiana "e si sparsero in varie librerie di Roma. Io ne ho visti alcuni nella Chisiana, nella Barberina, ed in quella di s. Pantaleo"[51] e G. Mercati stesso ha spiegato bene come poteva essere uscito un manoscritto da tale Biblioteca[52].

Si ricordi che nella preziosissima Biblioteca del card. Sirleto ("di circa settemila volumi, fra manoscritti e stampati greci e latini, oltre ad alcuni ebraici, arabi, armeni"[53]), c'era anche l'attuale Barb. gr. 390

---

[46] Morin 7-10. G. Mercati conosceva questa edizione, cfr. Mercati 370 e nota 2.

[47] Il card. Pietro Ottoboni (poi Papa Alessandro VII) acquistò la Biblioteca Altempsiana nel 1690. Parecchi anni dopo, nel 1748, con la morte del card. Pietro Ottoboni *junior* (28-2-1740), Benedetto XIV acquistò la Biblioteca Ottoboniana per la Biblioteca Vaticana. Cfr. J. B. Odier, *Premièrs recherches sur le fonds Ottoboni*, (ST 245) Città del Vaticano 1966, 12-14; Odier 55.

[48] E. Feron, F. Battaglini, *Codices Manuscripti Graeci Ottoboniani*, Roma 1893.

[49] Palmieri 145-149.

[50] Ruggieri LI.

[51] Ibid. LI-LII.

[52] Mercati 378-380.

[53] DBI 27, 276. Per il cardinale G. Sirleto e la sua biblioteca mi limiterei ai testi seguenti, nei quali si trova un'ampia bibliografia: L. Dorez, "Recherches et documents

sotto la segnatura *248*[54]. Dopo la morte (7 ottobre 1585) del cardinale la Biblioteca è stata acquistata dal card. Ascanio Colonna il 4 giugno 1588[55]. Alla morte del card. Colonna (17 maggio 1608) viene messa in vendita la sua Biblioteca con il rischio di essere trasferita a Milano nella Biblioteca Ambrosiana[56], ma il Duca Gian Angelo d'Altemps, l' "appassionato bibliofilo"[57], la comprò il 16 agosto 1611 al prezzo di 13.000 scudi[58]. Lavorando sul Fondo L. Allacci, nella Biblioteca Vallicelliana di Roma, mi sono imbattuto nel codice CXCVII, f. 2v: "Πίναξ τῶν ἐν τῇ τοῦ Καρδινάλεως Σιρλέτου | τ(οῦ) μακαρί(ας) μνήμης Βιβλιοθήκῃ | ἑλληνικῶν βιβλίων τῶν χειρογρα|φέντων". (Indice dei libri manoscritti greci della Biblioteca del cardinale Sirleto, di felice memoria)[59]. Ora, in questo inventario, sotto il numero *90* ("ϟ´") si trova la seguente descrizione:

(61v) "ϟ´. Βιβλίον βαμβάκινον ἀντίγραμμα, ἐν ᾧ τάδε ἔνεστι | τὸ καλούμενον Εὐχολόγιον. Αἱ τρεῖς ἱερουργίαι δηλονότι, Βασιλείου, Χρ(υσοστόμου) | κ(αὶ) ἡ τ(ῶν) Προηγιασμένων· κ(αὶ) οὐκ ὀλί|γαι ἀκολουθίαι κ(αὶ) εὐχαὶ κ(αὶ) ἄλ|λα τινὰ λεγόμενα κατὰ διαφό|ρους καιρούς, τόπους κ(αὶ) ἀφορμάς. |

---

sur la bibliothèque du cardinal Sirleto", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 11 (1891) 457-491; DTC XIV.2, 2174-2175; F. Lo Parco, "Il cardinale Guglielmo Sirleto. Notizie bio-bibliografiche con la pubblicazione del suo testamento inedito (dal Cod. Vat. Barb. lat. 4760 [già LII, 36], ff. 36-46)", *Bollettino del Bibliofilo* 1 (1918-1919) 261-276; G. Denzler, *Il cardinale Guglielmo Sirleto (1514-1585). Vita e attività scientifica. Un contributo alla riforma post-tridentina*, Catanzaro-Squillace 1986; tutto il fascicolo 4 della rivista *La Provincia di Catanzaro* 3 (1985) è dedicato al tema (a cura di P. E. Commodaro), *Il cardinale Guglielmo Sirleto 1514-1585*; a cura di L. Calabretta, G. Sinatora, *Il card. Guglielmo Sirleto (1514-1585). Atti del Convegno di studio nel IV centenario della morte. Guardavalle – S. Marco Argentano – Catanzaro – Squillace, 5-6-7 ottobre 1986*, Catanzaro – Squillace 1989 (in particolare da cfr. nelle pp. 219-299 lo studio di F. Russo, "La biblioteca del card. Sirleto").

[54] Nel f. 1r del Barb. gr. 390 si trova due volte il numero *248* ed in entrambi i casi è leggermente cancellato. Per l'identificazione dell'attuale Barb. gr. 390 con l'eucologio *248* della Biblioteca del card. Sirleto secondo la sua descrizione dal Vat. lat. 6163, f. 154r, cfr. Mercati 376-377. In un secondo inventario dei manoscritti della Biblioteca del card. Sirleto, il Vat. lat. 3970, Pars 1, f. 116v si ritrova una simile descrizione (cfr. Appendice I).

[55] Ruggieri XLVI; DBI 27, 276; Odier 55; F. Russo, "La biblioteca del card. Sirleto", (a cura di L. Calabretta, G. Sinatora) *Il card. Guglielmo Sirleto (1514-1585). Atti del Convegno di studio nel IV centenario della morte. Guardavalle – S. Marco Argentano – Catanzaro – Squillace, 5-6-7 ottobre 1986*, Catanzaro – Squillace 1989, 225-226.

[56] Ruggieri XLVII; J. A. Orbaan, *Sixtine Rome*, Londra 1911, 128.

[57] Mercati 377.

[58] DBI 2, 551; Odier 55.

[59] Nel f. 3r con la traduzione in latino: "Index Librorum, | qui reperiuntur in Bibliotheca | Cardinalis Sirleti b.m. | Graeci Manuscripti."

(63r) 'Αλεξάνδρου Πάπα 'Ρώμης τετάρτου, Τακ|τικὸν διαλαμβάνον τὴν συμφωνίαν μεταξὺ Λατίνων κ(αὶ) | τῶν Κύπρου Γραικῶν, συνθήκην | τε κ(αὶ) ὑποταγὴν τῇ 'Ρωμαίων ἐκκλησίᾳ".[60]

La stessa descrizione del numero *90* della Biblioteca del card. Sirleto, si presenta in altri due inventari: Vaticanus lat. 3970, Pars 1, f. 42v (Appendice IIa) e Vaticanus lat. 6163, ff. 54v-55r (Appendice IIb).

È sicuro, quindi, che nelle biblioteche di Roma all'inizio del XVII secolo si trovasse non solo l'eucologio ciprio attuale Barb. gr. 390 con la *Constitutio Cypria* del Alessandro IV, ma anche un'altro *che si cerca*. Considerando che *l'eucologio ciprio che si cerca* è quello che V. Riccardo usò, deve essere stato scritto sicuramente dopo il 1287 in conseguenza dell'autenticazione del notaio Theopaldo da Verona che fu compiuta il 4 maggio 1287 in Nicosia[61].

Le traduzioni in greco della Constitutio Cypria

Allo stato attuale degli studi, sono noti tre gruppi di traduzioni in greco del testo originale latino della *Constitutio Cypria*[62]:

---

[60] Nei ff. 62r-v si trova la stessa descrizione in latino: **(62r)** "90. Liber ex papyro descriptus, in quo hec | sunt: | Quòd dicitur Euchologium; | tres Misse S. Basilii, Chry|sostomi et Presanctifica|torum donorum; et non | pauco officio et orationes | et alia quedam, que di|cuntur diversis temporibus, | locis et occasionibus. | **(62v)** Alexandri Pape IV. Breve, quod | continet concordia Latinorum | et Grecorum Cypriorum cum | subjectione Grecorum Eccle|siae Latinorum". Purtroppo non vi si trova la descrizione del ms. sotto il numero *248*, perché nell'attuale volume sono persi i fogli che comprendono la descrizione dei mss. sotto i numeri 209-250, cosicché dalla descrizione del numero 208 nel f. 143v (288r, secondo la foliazione del copista) si passa al numero 251 nel f. 144r (384r del copista).

[61] PG 140, 1560A. Si noti che l'anno ".αωπζ'" non corrisponde al 1297, come V. Riccardo e J.-P. Migne indicano nella traduzione latina, ma al 1287; cfr. Sathas VI, 103 (introduzione). È importante segnalare che secondo almeno le due descrizioni (Fondo Allacci CXCVII e Vat. lat. 6163), la Liturgia di S. Crisostomo viene dopo quella di S. Basilio; cfr.: R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (OCA 200) Roma 1978², xxxi-xxxiv; id., *The Byzantine Rite. A Short History*, (American Essays in Liturgy Series) Collegeville: The Liturgical Press 1992, 55; S. Parenti, "Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai (XI sec.)", OCP 57 (1991) 153-155.

[62] Il testo latino della *Constitutio Cypria* è noto nelle seguenti edizioni: P. Labbei, G. Cossartii, *Sacrosancta Concilia ad Regiam Editionem*, XI P. II (*Ab Anno 1285 ad Annum 1413*), Parigi 1671, 2352-2359; ristampato a cura di N. Coleti, XIV (*Ab Anno 1243 ad Annum 1310*), Venezia 1731, 273-282; J. Hardouin, *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summorum Pontificum*, VII (*Ab Anno 1213 ad Annum 1409*), Parigi 1714, 447-456 (riporta il testo Labbe-Cossarti); O. Raynaldo, *Annales Ecclesiastici, ab Anno 1198 ubi Desinit Cardinalis Baronius* III, Lucca 1748, 65 paragr. 37 - 68 paragr. 50 (testo non completo); Mansi XXIII, 1037-1046 (riporta il testo Labbe-Cossarti); J. P. Reinhard, *Vollständige Geschichte des Königreichs Cypern* I, Lipsia

(a) La prima versione è il testo del Parisinus gr. 1391 (ff. 3r-8v) edito da C. Sathas[63]. Il ms. Par. gr. 1391, scritto in Cipro verso il 1300 (dopo il 1260), è un manuale giuridico destinato al tribunale della diocesi Arsinoi/Pafos[64].

Il testo appare mutilo all'inizio e alla fine, non fedele al testo latino e in una lingua vicina al dialetto locale[65]; quindi non sembra essere una traduzione ufficiale. Finora, il Par. gr. 1391 sembra essere il piu antico ms. con il testo della *Constitutio Cypria* e C. Sathas avanzava l'ipotesi che fosse anteriore al testo del 1287, di cui sotto[66].

(b) La seconda è il testo del *eucologio ciprio che si cerca*, ovvero quello già discusso del Riccardo e poi del Migne nella PG 140, 1527-1562. Un frammento della *Constitutio Cypria* di questa recensione è stato trovato da Ch. Papaioannou in due fogli isolati conservati nell'arcivescovato di Cipro (il testo del frammento è uguale alla PG 140, 1552[D8]-1553[D5])[67].

Questa traduzione è stata fatta il 4 maggio 1287 da Theopaldo di Verona, presso la curia dell'Arcivescovato latino di Nicosia, su richiesta di Leontos, sacerdote-economo e candidato per la sede di Solea[68]. Essa, come sottolinea Darrouzès, merita di essere definita una traduzione fedele come è riventicato nella certificazione; essa di fatti, è stata fatta a partire dal testo latino originale, parola per parola senza aggiunte o omissioni[69]. Questa traduzione insomma, fu una traduzio-

---

1766, Beilage XXV, 53-60 (mi è stato possibile consultare questo testo solo attraverso *Cartulary* No 78, 195-205); CICO IV tom. II, No 46, 91-100 (dal Reg. Vat. 25, a.VI, ff. 257v-259r, n.121); *Cartulary* No 78, 195-203 (con le varianti dal testo di: Raynaldo, Reinhard, Mansi e CICO IV tom. II, nelle pp. 203-205).

63 Sathas VI, 501-513.

64 Per una descrizione dettagliata con ampia bibliografia del Par. gr. 1391 cfr. Constantinides-Browning 127-132; Grivaud 1010-1013.

65 "for its language is closer to the local vernacular", Constantinides-Browning 127 nota 1, 129; C. Sathas la caratterizza "βάρβαρος τὸ ὕφος", Sathas VI, 103 (introduzione); e Th. Papadopoullos "τὴν ἐπὶ τὸ δημωδέστερο ἀπόδοση", Papadopoullos 594 nota 145.

66 Sathas VI, 103 (introduzione); Darrouzès 8-9.

67 Ch. Papaioannou (Χ. Παπαϊωάννου), "Constitutio Cypria. Ἀνέκδοτον ἀπόσπασμα", *Φῶς* 1 (1911) 273-275.

68 "Γέγραπται ἐν Λευκοσίᾳ, ἐν τῇ τοῦ ἀρχιεπισκόπου αὐλῇ, ἔτει ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, ͵ασπζ', ἰνδ. ιε', Μαΐῳ δ', τῷ τοῦ Θεοπάλδου κοινοῦ νοταρίου καλάμῳ γραφὲν ... καὶ ἀπὸ τοῦ κυρίου πάπα Λέοντος, οἰκονόμου καὶ τῆς Σωλείας ὑποψηφίου, παρακληθεὶς εἰς ταύτην τὴν δημοσίαν θέσιν παρῆξα", PG 140, 1559-1560[A 1-4. D 2-4].

69 "μετάγραμμα ἐκ τῶν κυρίων τοῦ Πάπα γραμμάτων ... οὕτως ἐν τούτῳ τῷ μεταγραφέντι ἀπὸ λόγου εἰς λόγον μετέγραψα ... οὐδενὸς προστεθέντος ἢ ἐκλειφθέντος ἐκ τῆς γραφῆς οὐσίας", PG 140, 1560B; Darrouzès 9.

ne ufficiale, in una lingua letteraria, probabilmente destinata a correggere gli sbagli di una traduzione precedente[70].

(c) La terza versione è testimoniata in tre manoscritti: Barberinianus gr. 390, ff. 93v-110v (*terminus post quem* 1575 – *terminus ante quem* 1580)[71]; Dionysiou 489 (Monte Athos), ff. 173r-185v e 190r-192r (del XVI sec.)[72]; Ottobonianus gr. 436, f. 302v (il titolo soltanto) e ff. 304r-305r (il testo), nel quale il testo della traduzione è stato aggiunto da una seconda mano tarda, comunque posteriore alla data del 1435, alla quale è datato l'intero manoscritto[73]. I primi due mss. presentano il testo completo, mentre nel Ott. gr. 436 è incompleto. J. Morin ha pubblica parte del testo (nei paragrafi 7-13, 22, 24-25 il testo in greco)

---

[70] Sathas VI, 103 (introduzione); Darrouzès 10; Papadopoullos 594 nota 145.

[71] Per la bibliografia completa sul Barb. gr. 390, in attesa di un mio lavoro più ampio sul "Codice liturgico Barberinianus graecus 390", mi limiterei a indicare soltanto gli studi di J. Darrouzès, "Autres manuscrits originaires de Chypre", REB 15 (1957) 159-160; A. Jacob, "Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane", *Didaskalia* 4 (1974) 132-133, 169-173 (contenuto del Barb. gr. 390, descrizione paleografica-codicologica, bibliografia); P. Menevisoglou (Π. Μενεβίσογλου), *Μελετήματα περὶ Ἁγίου Μύρου*, Atene 1999, 143-160 (con ampia bibliografia relativa). Cfr. anche: Constantinides-Browning 18 e nota 109; C. N. Constantinides, "Poetic Colophons in Medieval Cypriot Manuscripts", (a cura di A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides) *'The Sweet Land of Cyprus'. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991*, Nicosia 1993, 346-348, 361-362; E. Gamillscheg, D. Harlfinger, P. Eleuteri, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 3: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatican*. A: *Verzeichnis der Kopisten*, (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/3A) Vienna 1997, 98 (No 254); H. Hunger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 3: *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatican*. B: *Paläographische Charakteristika*, (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/3B) Vienna 1997, 94-95 (No 254); P. Canart, A. Jacob, S. Lucà, L. Perria, *Facsimili di codici greci della Biblioteca Vaticana*, 1: *Tavole*, (Exempla Scripturarum V) Città del Vaticano 1998, 5 e 98 (No 141) [il quale è "destinato a essere completato da un volume di trascrizioni e commento", ibid. *Premessa*].

[72] S. P. Lampros (Σ. Π. Λάμπρου), *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων* I, Cambridge 1895, 429; Dmitrievskij II, 638-644; J. Darrouzès, "Autres manuscrits originaires de Chypre", REB 15 (1957) 137-138; id., *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, (Archives de l'Oriente chrétien 11) Parigi 1970, 228; Darrouzès 7-10, 14-15, 25, 53-55, 75, 81; C. N. Constantinides, "The Protopapas Laurentios Dalephantos, a Scribe in 16th Century Famagusta. (With 2 Plates)", *Λωδώνη* 17, I (1988) 170 nota 1; S. Kadas (Σ. Δ. Καδᾶς), *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὄρους*, Ἱ. Μ. Διονυσίου-Monte Athos 1996, 157-161; P. Menevisoglou (Π. Μενεβίσογλου), *Μελετήματα περὶ Ἁγίου Μύρου*, Atene 1999, 86, 149-150, 228-230, 261 (con ampia bibliografia).

[73] Per la discussione sul contenuto, sui copisti e bibliografia cfr. Constantinides-Browning 230-232.

del Barb. gr. 390[74], J. Darrouzès fa lo stesso per il Dionysiou 489[75], mentre A. Palmieri edita dell'Ott. gr. 436[76].

Il testo di questa terza recensione non è una traduzione letterale come la seconda, ma piuttosto una traduzione libera[77]. Come conclude anche J. Darrouzès, il ben istruito autore (XIV secolo), consultando il testo latino e le traduzioni in greco, migliora notevolmente lo stile del testo rendendo la frase corretta e la lettura facile per un lettore greco dell'isola, evitando la pesantezza di una traduzione parola per parola[78]. Alla fine, viene riportata la certificazione stessa del notaio Theopaldo (Ed. 366,17 – 367,30), che si trova nella seconda recensione (PG 140, 1557^{C10}-1560).

È notevole il fatto che Giuseppe Bryennios (Ἰωσὴφ Βρυέννιος), nel suo discorso al sinodo nella Chiesa di Santa Sofia a Constantinopoli (17 marzo 1412)[79], per esaminare il ristabilimento dell'unione della Chiesa di Cipro con la Chiesa Ortodossa[80], abbia usato i medesimi brani della *Constitutio Cypria*, seguendo il testo di questa terza versione greca[81]. Molto probabilmente egli conobbe il testo della *Constitutio Cypria* durante la sua visita a Cipro nel 1406, nel corso del primo tentativo di ristabilimento dell'unione, quando prese parte ad un sinodo con gli ortodossi dell'isola (28 luglio 1406)[82]. Si potrebbe, quindi, concludere che il diffuso uso ufficiale del testo della terza recensione risalga almeno all' inizio del XV secolo (1406).

---

74 Morin 7-10.

75 Darrouzès: 82-83, colonna C (ff. 184v-185); 84-85, colonna C (ff. 180r-v).

76 Palmieri 145-149.

77 Papadopoullos 594-595 nota 145.

78 Darrouzès 9-10.

79 Bryennios 11-30; Varmazi 185-199.

80 Per i due tentativi (1405/1406 e 1412) cfr.: Hackett-Papaioannou 186-196; G. Hill, *A History of Cyprus*, III: *The Frankish Period 1432-1571*, Cambridge 1948, 1085-1088; N. Ioannides (Ν. Χ. Ἰωαννίδη), *Ὁ Ἰωσὴφ Βρυέννιος. Βίος-ἔργο-διδασκαλία*, Atene 1985, 40-42 e 79-83; Papadopoullos 618-638.

81 (a) Quattro brani che corrispondono all'edizione: 362,24-27; 364,14-16; 365,29-31; e 363,19-21; cfr. Bryennios 18; Varmazi 190. (b) Il testo, in forma abbreviata, del giuramento della sottomissione del vescovo ortodosso davanti al rispettivo vescovo latino (Appendice IVf); cfr. Darrouzès 10-11.

82 Il primo a pubblicare gli *Acta* del sinodo in Cipro ("Πρακτικὰ συνόδου ἐν Κύπρῳ"), fu A. Papadopoulos-Kerameus cfr. Papadopoulos-Kerameus 49-51; ristampato in Varmazi 176-180. G. Bryennios mostra già in questo sinodo una buona conoscenza del testo (Appendice IVe).

C. Edizione della *Constitutio Cypria* del Barb. gr. 390

Criteri e problemi dell'edizione

Nell'edizione, si è scelto di restare il più vicino possibile al testo del Barb. gr. 390 cosicché le innovazioni, le correzioni e le integrazioni sono molto limitate.

Si è introdotta una suddivisione in paragrafi; si è regolarizzata la punteggiatura al fine di facilitare la lettura del testo.

Per quando riguarda i problemi, più o meno comuni nei mss., dell'accentazione (spiriti, accenti etc.), dell'ortografia (itacismo, confusioni di lettere etc.) e della separazione delle parole, ci si è orientati per una normalizzazione complessiva, correggendo o mutando il testo manoscritto, senza ulteriore segnalazione in apparato.

Allo stesso modo ci si comporta per le abbreviazioni (per contrazione, sospensione e segni tachigrafici) e i *nomina sacra*, che vengono sciolti direttamente nel testo, senza parentesi ed indicazioni in apparato.

Parimenti nel testo non si sono conservate le indicazioni presenti in genere sui margini: πρόσ(σ)χ(ες), ὥρα/ὥρ(α), ἄκουε.

Oltre a tutto questo, si deve segnalare anche quanto segue:

• nel f. 108r si trova la rota del privilegio papale (Tavola I-II), quadripartita da una croce; negli spazi è scritta la "legenda interna": Ὁ ἅγιος Πέτρος. | Ὁ ἅγιος Παῦλος. | Ἀλέξανδρος Πάπας τέταρτος. La legenda circolare è: Ἀνάλαβε Κύριε δοῦλόν σου ἐν εἰρήνῃ.

• nel caso dei nomi dei luoghi ci si presenta un'ampia oscillazione ortografica per cui si è preferito ogni volta seguire il ms. stesso:

Λευκουσίας/ᾳ (357,15; 358,6; 359:8-9,27; 360,15; 361,17; 362,3; 363,10; 364,28; 366:27,29,32; 367,3), Λευκοσίας (360:5,17; 361,11; 362,1; 363,29) e Λευκωσίας/ᾳ (362,8; 363,19; 364:19,22,32); Ἀμοχούστου (360,12; 361,18) e Ἀμμοχώστου (363,33); Σολίας/ᾳ (361:9,17,32; 367,28) e Σωλίας/αν (364:18,22,24).

• il titolo del cardinale-vescovo di Tuscolo (Frascati) "Tusculanus episcopus" nel ms. si trova scritto come se fosse fatto di due parole separate, ovvero di un articolo e del nome di luogo: τοῦ Σκολάνους (357, 25), τοῦ Σκολάνων (366,2), il che ha portato talora lo scriba a scrivere tale nome anche solo come: Σκολάνους (359:14,15), Σκολάνων (359,6). Nell'edizione abbiamo trascritto le due parole in una, Τουσκολάνους e Τουσκολάνων, correggendo anche tutti i casi di Σκολάνους e Σκολάνων.

Per questa edizione è stato necessario il confronto testuale con diverse altre fonti. Nell'apparato vengono indicate le diverse letture

incontrate e ovviamente, dove è necessario, sono state fatte le modifiche opportune. Termini di confronto sono stati i mss. della stessa *recensio* e specialmente del Dionysiou 489 (ff. 173r-185v e 190r-192r) testo completo, e del Ott. gr. 436 (del ms. stesso: ff. 302v[83] e 304r-305r), testo incompleto che corrisponde all'edizione 357,22 (εὑρισκομένου...) fino 362,5 (...ἀπολέσωσιν).

Per il certificato del notaio Theopaldo di Verona (Ed. 366,17 – 367,30) tratto dal testo della seconda recensione, ci siamo serviti del testo di V. Riccardo quale ristampato nella PG 140, 1557^{C10}-1560. Dello stesso testo di V. Riccardo (PG 140, 1557^{B-C9}) ci siamo serviti anche per le sottoscrizioni della bolla (Ed. 366,1-16).

Abbiamo preso in considerazione anche le tradizioni indirette della *Constitutio Cypria*, come le citazioni di G. Bryennios nel suo discorso al sinodo nella Chiesa di Santa Sofia a Constantinopoli (17 marzo 1412), cioè i quattro brani che corrispondono all'edizione[84]: 362,24-27; 364,14-16; 365,29-31; e 363,19-21.

Da notare che nell'edizione (365,18-20) abbiamo adottato le aggiunte fatte da J. Darrouzès nella sua pubblicazione parziale del testo dal Dionysiou 489[85].

Richiamo l'attenzione su alcuni interventi di correzione nell'edizione:

• nel passo 357,22-32 viene indicato quattro volte il vescovo di Albano, di cui due volte con il solo titolo e due volte con anche il suo nome Pietro.

La prima volta (357,22) ci si riferisce al vescovo di Albano Pelagio Galvani[86] (morto il 20-01-1230)[87] e agli accordi del 1220/1222, ma nel Barb. gr. 390, nel Dionysiou 489, nel Ott. gr. 436, nella PG 140, 1536^{A10} e nel testo latino secondo l'edizione di Mansi e Reinhard[88],

---

[83] Nel f. 302v si trova soltanto il titolo con la nota di certificazione: "Ἐκ τῆς Ἀλεξανδρίνας Γραικῶν καὶ Λατίνων. | Τάξις καὶ κατάστασις Γραικῶν καὶ Λατίνων Ἐκκλησίας Κύπρου, Ἀλεξάνδρου Πάπα Ῥώμης. | Τὸ ἴσον τῶν παπικῶν γραμμάτων τοῦ πάλαι Ἀλεξάνδρου Πάπα τετάρτου, οὐ μεταποιηθέν, οὐ | κακουργηθέν, οὐδὲ νοθευθέν, οὐδ᾽ ἔν τινι πράγματι ἢ ῥήματι δολιευθέν, ἀλλ᾽ ἀληθινῇ σφραγίδι μο|λυβδίνῃ μετὰ νήματος μετάξης κροκίνου καὶ ἐρυθροῦ τῇ συνήθῃ ρωμαϊκῆς αὐλῆς βουλλοθέντων".

[84] Bryennios 18; Varmazi 190.

[85] Darrouzès 82-83, colonna C (ff. 184v-185r).

[86] Anche i 360,7 e 361,15 del *Ed.* si riferiscono a Pelagio, indicandolo con il titolo di vescovo e con il nome della sede.

[87] DHGE XIX, 917-918.

[88] *Cartulary* 195 e le varianti p. 203 (ad).

troviamo erroneamente il nome Pietro. Di certo si conosce un Pietro (Pierre de Colmieu arcivescovo di Rouen) nominato nel 1244 cardinale-vescovo di Albano (che morì il 25 maggio 1253)[89], persona alla quale rimandava in nota V. Riccardo[90], ma costui non fu mai coinvolto come legato papale nell'isola di Cipro. Questa confusione del nome Pietro al posto di Pelagio viene spiegata dal fatto che nei registri della *Constitutio Cypria* in latino, il nome era indicato abbreviato con la sola lettera iniziale *P.* la quale, quindi, è stata malamente sciolta[91]. L'unico testo in greco che trascrive correttamente il nome di Pelagio è quello del Par. gr. 1391[92].

La seconda volta (357,27), si tratta di una errata interpretazione del testo latino, che parla di un *predecessor ipse*[93]. Il *predecessor* è quello di Papa Alessandro IV, cioè Innocenzo IV, è non quello del legato papale Oddone (cardinale-vescovo di Tuscolo[94]), cioè Pietro (*sic*) vescovo di Albano. Fu questo stesso Oddone e non il vescovo di Albano (357,29; 357,32) che ebbe l'incarico di confermare la consacrazione del neoeletto arcivescovo (357,28-30), come effettivamente farà per la persona di Germano (357,31-33).

• nei tre mss. viene indicato (360,13) il nome del Papa Celestino invece del Papa Onorio III il quale ha approvato gli accordi del 1220/1222 con le lettere del 17 dicembre 1221 e 21 gennaio 1223[95].

• nei mss. Barb. gr. 390, Dionysiou 489 (Ed. 365,32-35) e nel testo della PG 140, 1557^{A10-B1}, i quali conservano alla fine della bolla il luogo e la data in cui la stessa è stata promulgata, si deve notare a proposito del testo latino quanto segue (Appendice III, a noi mediato nella forma dell'edizione di Mansi)[96]:

---

[89] DHGE XIII, 274-275.

[90] PG 140, 1535-1536 nota 4.

[91] Cfr. il testo latino della *Constitutio Cypria*: CICO IV tom. II, No 46, 92 e 100 nota 7; *Cartulary* No 78, 195. Darrouzès 8 e nota 9.

[92] Sathas VI, 501 (11-12).

[93] *Cartulary* 195: "..., et venerabilis frater noster Tusculanus episcopus, tunc in eisdem partibus dicte sedis legatus, cui predecessor ipse (*Innocenzo IV*) mandaverat ut ei quem canonice predicti episcopi eligerent, si persona esset idonea, munus confirmationis impenderet eumque faceret a suis suffraganeis consecrari, presentatam sibi eiusdem Germani electionem confirmans ...", cfr. anche le varianti p. 203. La traduzione in greco della PG 140, 1536^{B1-8} non travisa il senso del testo.

[94] DHGE XV, 1321-1324.

[95] CICO III, No 85, 114; No 108, 144-148.

[96] Cfr. *Cartulary* No 78, 202-203 (con le varianti pp. 204-205).

(a) tali indicazioni di luogo e di data, in quei testi latini che le conservano, si trovano posposte alle sottoscrizioni.

(b) il nome 'Ανανίᾳ (365,32) o 'Αναγνίᾳ (PG 140,1557[A10]) dei mss. greci non è un nome proprio di persona ma l'indicazione della residenza pontificia di Anagni ("Datum Anagniae").

(c) il giorno 9 di luglio che appare nei mss. greci ("τῇ ἐννάτῃ 'Ιουλίου") non è che la traduzione del solo "Nonas Julii", ma il testo latino riporta "V Nonas Julii" che è la datazione secondo il Calendario Romano che corrisponde al 3 di luglio, data effettiva della promulgazione della *Constitutio Cypria*.

(d) nei mss. greci viene riportata l'indizione terza ("ἰνδικτιῶνος Γ[ης]"), che per l'anno 1260 è corretta[97], mentre nei testi latini compare erroneamente l'indizione seconda ("Indictione II").

(e) l'anno 1260 nei mss. greci viene erroneamente indicato come anno "quinto" del pontificato del Papa Alessandro IV[98], mentre correttamente nei testi latini come "sesto"[99].

• per le sottoscrizioni (nomi-titoli; Ed. 366,1-16) è utile il confronto con il testo latino (Appendice III)[100] e con la PG 140, 1557[B-C9], che ne testimoniano la forma corretta rispetto alle varianti erronee dei nomi di persona o di luogo che si incontrano invece nei mss. Barb. gr. 390 e Dionysiou 489.

---

[97] V. Grumel, *La Chronologie*, (Traité d'études byzantines 1) Parigi 1958, 259; A. Cappelli, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni*, Milano 1998 (settima edizione riveduta, corretta e ampliata a cura di M. Viganò), 324.

[98] PG 140, 1557[A14-B1]: "τοῦ τετάρτου πάπα 'Αλεξάνδρου πέμπτου ἔτους ἄγοντος".

[99] *Cartulary*, No 78, 203: "pontificatus nostri domini Alexandri Pape IIII, anno sexto", e le varianti p. 205 (kk). Cfr. ancora due decreti dello stesso Papa (28-01-1260 e 20-06-1260) che indicano l'anno del suo pontificato ("anno VI"), CICO IV tom. II, No 44-45, 90-91. Un'altra testimonianza dell'anno sesto è il documento dell'1-07-1260 in W. Hilger, *Verzeichnis der originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198-1304. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum*, (Fontes Rerum Austriacarum, Diplomataria et Acta 83) Vienna 1991, 221-222 (No 381). Alessandro IV fu eletto Papa il 12 dicembre 1254 e morì a Viterbo il 25 maggio 1261; cfr.: DBI 2, 189-193; sotto la direzione di P. Levillain, *Dictionnaire Historique de la Papauté*, Parigi 1994, 67-69.

[100] Mansi XXIII, 1041. Cfr. anche *Cartulary* No 78, 202-203 (con le varianti pp. 204-205). Per un confronto utile per alcuni nomi e titoli cfr. CICO IV tom. II, No 29, 64 (sottoscrizioni dell' "epistola Alexandri IV ad Simeonem patriarcham Maronitarum", del 1-02-1257) e due documenti dell'1-03-1259 e dell'1-07-1260 in W. Hilger, *Verzeichnis der originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198-1304. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum*, (Fontes Rerum Austriacarum, Diplomataria et Acta 83) Vienna 1991, 218-219 (No 377) e 221-222 (No 381).

Testo del giuramento di sottomissione

Di particolare attenzione in questa bolla è la versione del testo del giuramento di sottomissione, che ogni vescovo ortodosso avrebbe dovuto recitare davanti al rispettivo vescovo latino (Ed. 361,32 – 362, 15). Di questo testo in greco si possono distinguere due versioni. Prima versione (A): Par. gr. 1391 (Sathas VI, 506^{27}-507^{12}, Appendice IVb), *eucologio ciprio che si cerca* (PG 140, 1546^{B6}-1548^{A10}, Appendice IVc), Palatinus gr. 367 (f. 179r testo del 1320, Appendice IVd)[101] e la testimonianza di G. Bryennios tratta dal suo discorso al sinodo nella Chiesa di Santa Sofia a Constantinopoli (17 marzo 1412, Appendice IVf)[102]. Seconda versione (B): i mss. della terza recensione della *Constitutio Cypria* (Barb. gr. 390, Dionysiou 489, Ott. gr. 436 testo incompleto) e la testimonianza di G. Bryennios tratta dal sinodo in Cipro (28 di luglio 1406, Appendice IVe)[103]. La divisione dei testi del giuramento in queste versioni è stata fatta sulla base della loro traduzione ed interpretazione della frase "salvo ordine meo, contra omnes homines" (testo latino tratto da Mansi; Appendice IVa)[104], per la quale nei mss. Barb. gr. 390 e Dionysiou 489 si trova l'aggiunta esegetica (Ed. 362,11): "ἤτοι τοῦ πατρίου μου δόγματος" (G. Bryennios: "σωζομένης τῆς πίστεώς μου").

Alla fine dell'edizione presentiamo questi testi tutti insieme (Appendice IV) per una migliore comparazione testuale, dato che il testo nei mss. della terza recensione della *Constitutio Cypria* presenta problemi di omissioni e di comprensione, proprio a questo punto del testo (Ed. 362,4-5). Nell'edizione abbiamo tentato di proporre una possibile ricostruzione delle parti omesse traendole dal Par. gr. 1391 e dal Pal. gr. 367 (Appendice IVb,d).

È importante sottolineare la conclusione di J. Darrouzès, secondo il quale le differenze tra le due redazioni del giuramento sono significative per i rapporti tra la gerarchia latina e quella greca nell'isola di Cipro, dove le due comunità, ortodossa e latina, vivevano l'una accanto all'altra senza comunicazione e scambi veri[105]. Del resto è il vesco-

---

101 Darrouzès 11-12. Per tutta la discussione riguardo al Pal. gr. 367, cfr. Constantinides-Browning 153-165 (con ampia bibliografia); Grivaud 1010-1013.

102 Darrouzès 10-11.

103 Ibid. 13-14.

104 Cfr. *Cartulary* No 78, 198 (con le varianti p. 204).

105 "Nous introduit au coeur du problème, qui est celui des rapports entre la hiérarchie latine et la hiérarchie grecque de l'île", Darrouzès 8. "Les deux communautés vivent côte a côte sans communication ni échange véritables", ibid. 73. Cfr. la

vo ortodosso di Famagosta, che nel corso del sinodo di Cipro del 28 di luglio 1406, ribadisce tale verità sottolineando che la sottomissione funziona soltanto esteriormente, perché in realtà gli ortodossi nella loro anima e nelle loro chiese credono e vivono come essi stessi vogliono[106].

Sigle dei manoscritti e delle edizioni

B: Barberinianus gr. 390 (*terminus post quem* 1575 – *terminus ante quem* 1580), ff. 93v-110v.

D: Monte Athos, Dionysiou 489 (XVI sec.), ff. 173r-185v, 190r-192r.

O: Ottobonianus gr. 436 (*terminus post quem* A.D. 1436), ff. 302v, 304r-305r.

Pal: Palatinus gr. 367 (A.D. 1320), f. 179r.

A: Eucologio Altempsiano (*eucologio ciprio che si cerca*) [edito in PG 140, 1533-1560].

Br: Testimonianze di Giuseppe Bryennios (edite in Bryennios 18 e Varmazi 190).

Dar: Darrouzès 82-85 (colonna C).

P: Parisinus gr. 1391 (A.D. 1300 ca.), ff. 3r-8v (edito in Sathas VI, 501-513).

Segni diacritici e abbreviazioni

< > = aggiunte dall'editore	a. corr. = ante correctionem
{ } = per parti espunte dall'editore	add. = addidit
⟦ ⟧ = per parti espunte dello scriba stesso	mg. = (in) margine
(93v) = in parentesi l'inizio del foglio	om. = omisit
	p. corr. = post correctionem

discussione in: ibid. 7-14; Papadopoullos 596-597 e nota 146, 643; Englezakis 312. Cfr. anche la considerazione di Th. Papadopoullos: "Les deux églises, byzantine orthodoxe et latine catholique, se refusent une coopération sur le plan spirituel et se réduisent, sur le plan institutionnel, à un *modus vivendi* dicté par la nécessité d'une coexistence minimum. Le contact forcé auquel les deux églises sont astreintes par les circonstances est négatif, se réduisant à un effet de domination d'un côté, à une attitude passive et inflexible de l'autre", in Th. Papadopoullos, "Unité et diversité dans l'histoire de Chypre", *Πρακτικὰ Α΄ Συνεδρίου* III, 6*.

106 "– Ὁ Ἰωσήφ. Ὅτι ὑμεῖς οἱ κατὰ καιρὸν διαδοχῆς τὰς ἐπισκοπὰς τῆς Κύπρου διαδεχόμενοι, τὸν Ῥώμης ἅγιον ὁμολογεῖτε καὶ τοῦ μακαρίου Πέτρου διάδοχον ἀληθῆ.

... – Ὁ Ἀμμοχώστου. Ναὶ ἀληθῶς, πλὴν οὐκ ὀρθόδοξον αὐτὸν λέγομεν, ἀλλὰ μηδέποτε ἀντιστῆναι τῇ τῆς Ῥώμης Ἐκκλησίᾳ προφανῶς διαβεβαιούμεθα καὶ ὑποτάσσεσθαι ταύτῃ, καὶ γενομένης συνόδου τῶν δυτικῶν, χρεωστεῖν ἀπαντῆσαι καὶ συμπράττειν αὐτῇ τὰ δυνατά, καθ᾽ ὧν ἂν καὶ γένηται, καὶ τὰ πιστὰ τηρεῖν πρὸς τὸν Πάπαν ὁμολογοῦμεν· ὅμως πάντα κατὰ τὸ φαινόμενο μόνον· ἡμεῖς δ᾽ αὐτοὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν καὶ ταῖς ἐκκλησίαις ὡς θέλομεν οὕτω καὶ πιστεύομεν καὶ διάγομεν", Papadopoulos-Kerameus 51; ristampato in Varmazi 179.

(93v) Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος, δοῦλος τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ, εἰς διηνεκῆ τοῦ μέλλοντος μνήμην.

Ἡ τῆς δικαιοσύνης ἄσκησις τότε μάλιστα τελειοῦται, ὅταν τὸν τῶν μαχομένων κρότον καὶ θόρυβον, τὸν τὴν ἕνωσιν χωρίζοντα καὶ τὸ τῆς εἰρήνης καλὸν καταλύοντα καταπαύει. Διὰ τοῦτο μετὰ πάσης σπουδῆς καὶ φρονήσεως ὀφείλει συνάπτειν τοὺς μαχομένους πρὸς διαλλαγήν, καὶ μάλιστα <ἐὰν> ὦσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι ἐκκλησιαστικοί, τούτους γὰρ πλέον τῶν ἄλλων εἰρηνοποιοὺς πρέπει εἶναι. Οὐ γὰρ ἐν πνοῇ βιαίᾳ σφοδροῦ πνεύματος, ἥτις τὴν τῶν πραγμάτων κατάστασιν ἀνατρέπει, οὐδὲ ἐν ταραχῇ καὶ ὀχλήσει, ἥτις γεννᾶται ἐξ ἔριδος, ἡ ὁμόνοια καὶ ἡ εὐνομία γίνεται καὶ προκόπτει, ἀλλ' ἐν ἤχῳ αὔρας λεπτῆς τουτέστιν ἐν γαλήνῃ καὶ πραότητι πνεύματος, ἥτις **(94r)** τὰς μεγάλας φιλονικίας καὶ ἔριδας καταπαύει.

Εἰκότως οὖν, τοῦ αἰδεσιμωτάτου ἀδελφοῦ ἡμῶν Γερμανοῦ, ἀρχιεπισκόπου τῶν ἐν τῷ ῥηγάτῳ τῆς Κύπρου Ῥωμαίων, ὡσαύτως καὶ τῶν ἐπιτρόπων τοῦ αἰδεσιμωτάτου ἀδελφοῦ ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου Λευκουσίας ἐνώπιον ἡμῶν γενομένων, ὁ ῥηθεὶς ἀρχιεπίσκοπος Ῥωμαίων μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο ἡμῖν διηγήσατο· ὅτι ποτὲ οἱ ἐπίσκοποι τῶν ἐν τῷ ῥηγάτῳ τῆς Κύπρου Ῥωμαίων τῆς οἰκείας μητροπόλεως χηρευούσης, ἔνδοσιν καὶ θέλημα λαβόντες παρὰ τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Ἰν<ν>οκεντίου τοῦ πρὸ ἡμῶν Πάπα διὰ γραμμάτων αὐτοῦ, ψηφίσασθαι ἀρχιεπίσκοπον ἢ τοῦτον δὴ τὸν Γερμανὸν ἢ ἕτερον ἀξιόλογον πρόσωπον, εἴπερ οὐδὲν ἐναντιοῦται τούτῳ καθολικῇ τινι συνόδῳ ἢ καταστάσει **(94v)** τοῦ Ἀλβανῶν ἐπισκόπου Πελαγίου εὑρισκομένου τότε ἐν τοῖς μέρεσιν ἐκείνοις, τουτέστι τῆς Κύπρου, λεγάτου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, τοῦτον τὸν Γερμανὸν εἰς ἀρχιεπίσκοπον ἐξελέξαντο· ὁ δὲ αἰδεσιμώτατος ἀδελφὸς ἡμῶν Τουσκολάνων ἐπίσκοπος ἐν τοῖς τοιούτοις μέρεσι μετὰ ταῦτα γενόμενος λεγάτος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ὃς εἶχεν παράδοσιν καὶ παραγγελίαν παρὰ τοῦ πρὸ ἡμῶν Πάπα, ἵνα ὅντινα οἱ εἰρημένοι ἐπίσκοποι {ἵνα ὅντινα οἱ εἰρημένοι ἐπίσκοποι} ῥωμαῖοι κανονικῶς ἐκλέξωνται τοῦτον βεβαιοῦν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ Τουσκολάνων διδόναι τὴν χάριν τῆς διακονίας, ἐὰν φανῇ ἐπιτήδειον πρόσωπον. καὶ συγχωρεῖν παρὰ τῶν ῥωμαίων ἐπισκόπων **(95r)** χειροτονεῖσθαι.

Ἐπειδὴ προσηνέχθη αὐτῷ ἡ τοῦ τοιούτου Γερμανοῦ ἐκλογή, ἐπεκύρωσεν αὐτὴν ὁ ῥηθεὶς Τουσκολάνων καὶ ἐποίησε μετὰ τῶν ῥωμαίων ἐπισκόπων χειροτονηθῆναι. Μετὰ δὲ τοῦτο, ὁμολογηθείσης ὑπ' αὐτοῦ τε τοῦ Γερμανοῦ καὶ

Inscriptio Ἐγὼ Ἀλέξανδρος ... ἐπίσκοπος, ἔγραψα ... paene legitur D ‖ 3 Ἡ] ἐκ D ‖ 5 καταπαύει - φρονήσεως] σπουδῆς καὶ φρονήσεως καταπαύει. Διὰ τοῦτο μετὰ πάσης D ‖ 22 Πελαγίου P] Πέτρου (sic) BDO ‖ 23 τουτέστιν O ‖ 24 ἐξελέξατο O ‖ 25 Τουσκολάνους BDO ‖ 26 λεγάτος] λέγεται BD, om. O ‖ ὃς] ὡς O ‖ 27 πρὸ ἡμῶν Πάπα] λεγάτου τοῦ πρὸ αὐτοῦ Πέτρου, δῆλον ὅτι τοῦ Ἀλβανῶν ἐπίσκοποι (sic) BD, πρὸ ἑαυτοῦ λεγάτου Πέτρου, δῆτα ὅτι τοῦ Ἀλβανῶν ἐπισκόπου (sic) O ‖ 28 ὁ[1]] om. O ‖ 29 Τουσκολάνων] Ἀλβανῶν (sic) BDO ‖ φανείη O ‖ ἐπιτήδειον O] ἐπιτήδιος BD ‖ 30 ῥωμαίων] οἰκείων O ‖ 31/33 Ἐπειδὴ - χειροτονηθῆναι] om. O ‖ 32 Τουσκολάνων] Ἀλβανῶν (sic) BD

τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ ἐξ ὀνόματος τῆς πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης ὀφειλομένης ὑποταγῆς, ἐδεδώκασι πάλιν καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν Γερμανὸν οἱ εἰρημένοι ἐπίσκοποι αὐτοῦ ὡς μητροπολίτην ὑπόσχεσιν κανονικῆς ὑποταγῆς.

Τοῦ γοῦν τοιούτου Γερμανοῦ εἰρηνικῶς ἐπιλαβομένου τῆς ἀρχιεπισκοπικῆς ἀξίας καὶ ζητοῦντος ἐν τῷ κλήρῳ καὶ τῷ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων τὰ μητροπολιτικὰ δίκαια, ὁ εἰρημένος Λευκουσίας ἀρχιεπίσκοπος ὁ Λατῖνος, οὐκ ἀρκούμενος τοῖς ὁρίοις τοῖς ἑαυτοῦ, μηδεμίαν **(95v)** ἔχων δικαίαν καὶ κανονικὴν ἐξουσίαν οὔτε κατ' αὐτοῦ δὴ τοῦ Γερμανοῦ τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῶν Ῥωμαίων, ὅστις οὐδένα ἄλλον εἶχεν ἐπάνω αὐτοῦ <ε>ἰ μὴ τὸν ἀρχιερέα τῆς Ῥώμης, μήτε εἰς τοὺς ὑποτεταγμένους Ῥωμαίους ἔχων τι χρέος, μετεκαλέσατο ὁ ἀρχιεπίσκοπος ὁ λατῖνος Γερμανὸν τὸν ἀρχιεπίσκοπον ἵνα παρασταθῇ ἔμπροσθεν αὐτοῦ εἰς ἀπολογίαν τινῶν κεφαλαίων ἅτινα ἐξεῦρε δὴ ὁ λατῖνος. Καὶ ἐμηχανήσατο κατ' αὐτοῦ τοῦ Γερμανοῦ καὶ ἐπεὶ ὁ τοιοῦτος ἀρχιεπίσκοπος Γερμανὸς κληθεὶς οὐχ ὑπήκουσεν ἀπελθεῖν ἔμπροσθεν τοῦ ἀρχιεπισκόπου λατίνου, καθὼς οὐδ' ὤφειλεν, ἀλλ' ἐπεκαλέσατο τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης καὶ ὑπέθηκε καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς ὑποτεταγμένους αὐτῷ Ῥωμαίους τῇ σκέπῃ τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, **(96r)** βαρυνομένους πολλὰ και ἀγανακτοῦντας ὑπὸ τῆς ἐπιθέσεως καὶ τοῦ βάρους τοῦ ἀρχιεπισκόπου λατίνου.

Μετὰ δὲ τὴν τοιαύτην ἐπίκλησιν τοῦ κραξίματος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ἥψατο ὁ ῥηθεὶς ἀρχιεπίσκοπος Γερμανὸς τῆς πρὸς ἡμᾶς φερούσης ὁδοῦ. Ὁ δὲ ἀρχιεπίσκοπος λατῖνος ἀγανακτήσας ἐπὶ τοῦτο, ἐξέβαλεν ἀπὸ τῆς βικαρίας τοὺς βικαρίους τῆς αὐτοῦ Γερμανοῦ δυναστεία<ς> καὶ τοὺς ὑποτεταγμένους αὐτῷ Ῥωμαίους ἤθελεν ἐκ τῆς ὑποταγῆς αὐτοῦ ἀποστρέψαι πολλαῖς θλίψεσι καὶ ἀνάγκαις κατατρίβων αὐτούς, καὶ τὰς ἐκκλησιαστικὰς κρίσεις ἃς ἐποίησεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος ῥωμαῖος εὐλόγως καὶ δικαίως, ἀνέτρεπεν ὁ λατῖνος καὶ κατέλυεν.

Ἔτι δὲ καὶ εἰς πρόσωπον αὐτοῦ, ὡς λέγεται, ἀφορισμοῦ ἐξενεγκῶν ἀπόφασιν **(96v)** πολυτρόπους αὐτῷ τε τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Γερμανῷ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ αὐτοῦ βαρύτητας προεξένησε<ν>, ἐξ ὧν καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν πολλῶν ἀδικημάτων, αὐτὸν τὸν Γερμανὸν συνέβη πεσεῖν εἰς ζημίας μεγάλας καὶ ἐξόδους πολλάς. Διὰ τοῦτο

2 ἐκδεδώκασι O || 3 κανονικῆς D] κανωνικῶς B, κανονινικῆς O || 4 ἀρχιεπισκοπικῆς] ἀρχιεπισκοπῆς BDO || 5 δήμῳ] δῶμα O || 7/8 οὔτε - δὴ] οὕτω δὴ κατὰ O || 8 τῶν] om. O || 9 ἀρχιερέαν D || 10 ὑποτεταγμένους] αὐτῶν add. D, αὐτοῦ add. O || ἔχων τι BD] ἔχοντι O || 11 παραστῇ O || 12 δὴ] δὲ O || 13 *αὐτοῦ*] δὴ add. O || 14 ἀρχιεπισκόπου λατίνου] λατίνου ἀρχιεπισκόπου O || 15 ὑπέθηκεν O || 16 τοὺς ὑποτεταγμένους] ὑπὸ τοὺς τεταγμένους O || 18 ἀρχιεπισκόπου λατίνου] λατίνων ἀρχιεπισκόπου O || 19/20 Μετὰ - Γερμανὸς] om. O || 20 Ὁ δὲ] om. O || 22 τῆς O] τοῦ BD || δυναστεία BDO || 23 ἤθελεν] ἐβούλετο O || 24 ἀνάγγαις O || ἃς] ὡς D || 25 ῥωμαίων O || λατῖνος] ἀρχιεπίσκοπος add. O || 26 κατέλυσεν O || 27 ἐξενεγγῶν O || 28 τε] καὶ add. O || 28/29 ἐκκλησίᾳ - προεξένησεν] ἑαυτοῦ ἐκκλησίᾳ προεξένησε βαρύτητας O || 29 πολλῶν] om. O || 30 μεγάλας - πολλάς] καὶ ἐξόδους μεγάλας O

ὁ αὐτὸς Γερμανὸς παρεκάλεσε καὶ ἐζήτησεν ἀπ' ἐμὲ τὸν πάπα 'Αλέξανδρον μετὰ τῶν ἄλλων ὁ τοιοῦτος Γερμανός, ἵνα τὰ τοιαῦτα αὐτοῦ βάρη ἀφέλωμεν καὶ νὰ ἐπάρωμεν, καὶ τὸν ἀρχιεπίσκοπον λατῖνον ἐμποδίσωμεν ἀπὸ τῆς ἐξουσίας ἣν ἔχει κατὰ τῶν Ῥωμαίων, ἥτις οὐδὲν ἀνήκει αὐτῷ, ἀλλὰ παρὰ τὸ δίκαιον ὁ λατῖνος ἀρχιεπίσκοπος ἰδιοποιεῖται τὰς δεκατείας καὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ δίκαια.

Ἦγον καὶ ἐνώπιον τοῦ εἰρημένου ἐπισκόπου Τουσκολάνων, ὃν καὶ ἐκεῖνον τῶν τοιούτων **(97r)** ὑποθέσεων ἀκροατὴν οἱ ῥηθέντες ἐπίτροποι τοῦ ἀρχιεπισκόπου λατίνου παρῃτήσαντο, λέγοντες ὡς οὔτε αὐτὸς ὁ ἀρχιεπίσκοπος Λευκουσίας περὶ ταύτης γινώσκει τι τῆς ὑποθέσεως, οὔτε μὴν αὐτοὶ οἱ ἐπίτροποι τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἀπεστάλησαν, ἀλλ' ὑπὲρ ἄλλων τινῶν πραγμάτων ἀπεστάλησαν καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲν ὀφείλουσιν ἀπολογήσασθαι ἐπὶ τοῖς λεγομένοις παρὰ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Γερμανοῦ.

Ὅμως, ἵνα μὴ δόξῃ τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Ῥωμαίων ὅτι ὑστερεῖται τοῦ δικαίου, διά τινα ἐκ παρακελεύσεως ἡμετέρας ὡρίσαμεν τὸν <Του>σκολάνους ἐπίσκοπον· καὶ ὁ <Του>σκολάνους ἐπίσκοπος ἠνάγκασεν αὐτοὺς τοὺς ἐπιτρόπους τοῦ ἀρχιεπισκόπου λατίνου, ἵνα ὑπὲρ τοῦ εἰρημένου ἀρχιεπισκόπου Λευκουσίας ἀπολογήσωνται.

(97v) Ἀπελογήσαντο γοῦν οἱ προκουράτοροι τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου καὶ εἶπον ὅτι οὐ νομίμως οὐδὲ ὡς ὤφειλε γέγονεν ἡ τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῶν Ῥωμαίων ἐκλογή, ἐπειδὴ οἱ ἐπίσκοποι αὐτοῦ ῥωμαῖοι οὐδέ{ν} εἶχον ἄδειαν, οὐδὲ δίκαιον ἐκλέξασθαι ἀρχιεπίσκοπον, ἐπειδὴ κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἐξελέξαντο αὐτὸν τὸν Γερμανόν, δεσμῷ ἀφορισμοῦ δεδημοσιευμένου ἦσαν κεκρατημένοι. 'Αλλὰ καὶ τὰ γράμματα τὰ παπικὰ ἅτινα ἐδίδοσαν αὐτοῖς, ἤγουν τοῖς ἐπισκόποις, ἄδειαν τοῦ ἐκλέξασθαι ἀρχιεπίσκοπον, ἀφορισμένοι τὰ ἤφεραν.

Διὰ τοῦτο ὑπὲρ τοῦ μέρους τοῦ ἀρχιεπισκόπου λατίνου ἐλάλησαν οἱ βικάριοι αὐτοῦ, διότι ἔλειπε τότε ὁ ἀρχιεπίσκοπος· καὶ παρήγγειλαν τοὺς ἐπισκόπους, ὡς ἔχοντες τὰ **(98r)** ἐκκλησιαστικὰ δίκαια τῆς Λευκουσίας, ἵνα μηδὲν ποιήσωσιν, ἐκλογὴν ἢ ψῆφον ἢ χειροτονίαν ἀρχιεπισκόπου, διότι ἐξ ὁρισμοῦ τοῦ τῆς μακαρίας μνήμης Κελεστίνου Πάπα τοῦ πρὸ ἡμῶν, ὃς τὴν νῆσον Κύπρον διὰ τὴν

---

1 Γερμανὸς] καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ add. O ‖ 1/3 ἀπ᾽ ἐμέ - λατῖνον] ἀφ᾽ ἡμῶν ἵνα τοιαῦτα βάρυ ἀφέλωμεν. Τὸν δὲ λατίνων ἀρχιερέα O ‖ 4 δίκαιον] δαῖον O ‖ 4/5 ὁ - ἀρχιεπίσκοπος] om. O ‖ 6 Ἦγον] Εἰ γοῦν BD, Οἱ γοῦν O ‖ ἐπισκόπου Τουσκολάνων] Σκολάνων ἐπισκόπου O ‖ Τουσκολάνων] Σκολώνων B, Σκολάνων D ‖ 7 ἐπίτροποι] ἐπίσκοποι O[a. corr.] ‖ 8 λατίνον D ‖ 8/9 οὔτε - ὑποθέσεως] om. O ‖ 9 αὐτοὶ οἱ] οἱ αὐτοὶ O ‖ 10 ἀρχιεπισκόπου] καὶ add. O ‖ 10/11 ἀλλ᾽- ἀπεστάλησαν] om. O ‖ 11 οὐδὲ O ‖ 12 λεγομένοις] δεδομένοις O[a. corr.] ‖ 13 Ῥωμαίῳ O ‖ ὑστερεῖται] ἀφ᾽ ἡμῶν add. O ‖ 14 διά τινα ἐκ παρακελεύσεως O] διάτι ἐκ παρακλήσεως BD ‖ Σκολάνους BDO ‖ 15 Σκολάνους BDO ‖ 16 ἀρχιεπισκόπου λατίνου] ἀρχιερέως ἐπισκόπου λατίνου D ‖ ἀρχιεπισκόπου - εἰρημένου] om. O ‖ 18 Ἀπολογήσαντο O ‖ 19 ὡς] om. O ‖ ὤφειλε ὄφειλαν B, ὄφειλεν DO ‖ ἀρχιεπισκόπου] ἐπισκόπου D ‖ 20 ἐπειδὴ] ἐπεὶ O ‖ 21 ἐπειδὴ] διότι O ‖ τὸν] γοῦν O ‖ 22 ἀφορισμοῦ δεδημοσιευμένου D] ἀφορισμοῦ δεδησιευμένου B, ἀφορισμῷ δεδημοσιευμένοι O ‖ κρατημένοι O ‖ 23/24 Ἀλλὰ - ἤφεραν] om. O ‖ 27 Λευκουσίας] ἐπισκόποις O[a. corr.], ἐκκλησίας O[p. corr.] ‖ μηδὲν] μὴ O ‖ 28 τοῦ] om. O ‖ 29 ὃς O] ὡς BD

παρακοὴν καὶ ἀπιστίαν τῶν ἐν αὐτῇ Ῥωμαίων, ἐξέδοτο τοῖς λατίνοις ὡς Καθολικήν, ἐγένοντο ἐκεῖ τέσσαρες ἀρχιερατικοὶ θρόνοι τῶν Λατίνων ἐκβληθέντων τῶν Ῥωμαίων, οὕστινας οἱ ἐπίσκοποι λατῖνοι διεδέξαντο ἀπὸ τῶν ῥωμαίων σὺν ταῖς δεκατείαις καὶ σὺν ἄλλοις τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δικαίοις. Ἐκ τούτου δὲ τὸν τῆς Λευκοσίας ἐπίσκοπον τῶν ἄλλων προέθηκεν ἵνα ὡς μητροπολίτης ὑπερέχῃ πάντων.

Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ ὁ Ἀλβανῶν ἐπίσκοπος ἐξουσίαν ἔχων ἀπὸ τῆς αὐτοῦ λεγατίας, κατέστησεν ἵνα ἐν τῇ τοιαύτῃ νήσῳ ὦσι καὶ ῥωμαῖοι ἐπίσκοποι τέσσαρες μόνοι, **(98v)** ὡρισμένους ἔχοντες τόπους τῶν θρόνων μέσον τῶν ἐνοριῶν τῶν λατίνων, οἵτινες ἂν ὁμολογήσωσι πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον λατῖνον καὶ πρὸς τῶν ἄλλων [καὶ] ἑτέρων τῶν λατίνων ἐπισκόπων ὑποταγήν, τῆς Πάμφου, τῆς Ἀμοχούστου καὶ τῆς Νεμεσοῦ. Ἡ δὲ κατάστασις ἐβεβαιώθη καὶ παρὰ τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, τουτέστιν Ὀνωρίου Πάπα.

Φαίνεται γοῦν ὁμολογουμένως <ὅτι> μητροπολίτης ἄλλος παρεκτὸς τοῦ ἀρχιεπισκόπου Λευκουσίας οὐδεὶς ὀφείλει εἶναι. Ὅθεν μετὰ τῶν ἄλλων ζητημάτων ἐζήτουν οἱ προειρημένοι ἐπίτροποι ἵνα καταλυθῇ πᾶσα πράξις καὶ κρίσις τοῦ εἰρημένου Γερμανοῦ, ὅσαι ἐγένοντο ἐν τῇ Λευκοσίᾳ ὡς παράλογοι, καὶ ἵνα παραγγείλωμεν καὶ τῷ Γερμανῷ ἵνα μηδὲν πράττῃ ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἔμπροσθεν, τίποτε ἀπὸ τῶν ἀρχιεπισκοπικῶν δικαίων.

(99r) Φιλονικίας δὲ πολλῆς γενομένης ἐπὶ τούτοις καὶ πολλῶν λόγων τε καὶ ἀπολογιῶν καὶ πολλῶν κεφαλαίων εἰς ἐξέτασιν ἀμφοτέρων, ὡς εἶδεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γερμανὸς ὅτι ἡ ὑπόθεσις αὕτη καὶ ἡ κρίσις εἰς πολλὴν μέλλει προελθεῖν, παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὡς οἰκονόμους τῆς σωτηρίου ἀποστολικῆς εὐταξίας ἵνα μὴ παραχωρήσωμεν τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν, πτωχὴν οὖσαν, ἐπηρεάζεσθαι ἀδικίαις καὶ ἁρπαγαῖς, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς μάλιστα τὴν εἰρήνην φιλοῦμεν ἐξ ἧς μέλλει συμβήσεσθαι ἵνα παύσηται ἡ ὄχλησις, καὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας οἱ τοῦ προειρημένου ῥηγάτου Ῥωμαῖοι ἐμμένοντες, ἥσυχον καὶ εἰρηνικὸν ἔχειν βίον μετὰ τῶν Λατίνων, καὶ ἵνα μὴ καὶ αἱ ἐκκλησίαι κλυδωνίζωνται τῶν Ῥωμαίων, δηλονότι καὶ τῶν Λατίνων, ὑπὸ ἀγρίων κυμάτων τε καὶ πνευμάτων.

---

1 καὶ] τὴν add. O || ἐν αὐτῇ] ἑαυτῇ D || 1/2 Καθολικήν] Καθολικῆς BDO || 2 ἐγένετο D || 3 Ῥωμαίων] ῥωμαϊκῶν BDO || 4 τούτου] τούτων O || 5 τῆς] ἐκκλησίας add. O || προέθηκεν O] προύθηκε BD || 7 καὶ] om. O || 8 ὦσι] ὡς O || 9 τέσσαρες - ἔχοντες] τέσσαρεις καὶ μόνοι ὁρισμένους ἔχοντας τοὺς O || 10 ὁμολογήσωσιν O || λατῖνον] λατίνων ὁμοίως O || 11 καί[2] - ἐπισκόπων] ἑτέρων τριῶν ἐπισκόπων λατίνων O || 12 Ἀμμοχούστου O || καί[2]] om. O || 13 τουτέστιν O] τουτέστι BD || Ὀνωρίου] Κελεστίνου (sic) BDO || 14 ὅτι O || 15 Λευκουσίας] Λεφκουσίας τοῦ λατίνου O || οὐδεὶς] οὐδὲν BDO || 16 ἐπίτροποι] ἐπίσκοποι O || 17 ἐγίνοντο O || Λευκοσίᾳ ὡς] Λευκουσίᾳ ὥσπερ O || παράλογοι] ἄλογοι O || 18 ἵνα μηδὲν] μὴ O || πράττειν O || 19 τίποτε] τί O || ἀρχιεπισκοπικῶν D] ἀρχιεπισκοπῶν B, ἀρχιεπισκόπων O || 21 ὡς εἶδεν] ἰδόντα γοῦν O || 22 αὕτη καὶ ἡ] καὶ ἡ τοιαύτη O || 23 προελθεῖν] προβιβασθῆναι O || 25 ἐπηρεάζεσθαι] καὶ βαρύνεσθαι add. O || 26 τῇ] ἡ O || 28 ἥσυχον - βίον] εἰσήχῳ καὶ εἰρηνικῷ βίῳ O || αἱ] om. D

(99v) Ἡμεῖς οὖν ἐκ τῆς δοθείσης ἡμῖν ἀποστολικῆς ⟦δυνάμεως⟧ διακονίας ὀφείλοντες εἰρήνην κηρύσσειν τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν, καὶ σπουδάζοντες ὅπως αἱ προειρημέναι ἐκκλησίαι διεξάγωνται μετὰ τάξεως καὶ συμφωνίας καὶ ἀταράχου ἐν Χριστῷ εἰρήνης, ἐκρίναμεν μᾶλλον συμφέρειν εἰς σωτηρίαν αὐταῖς, τὰς ἀμφιβολίας ταύτας εἰρηνικῶς διορθώσασθαι ἢ τῆς κριτικῆς διαιρέσεως μαχαίρᾳ χωρῖσαι. Ὅθεν μετὰ <τῆς> τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν βουλῆς καὶ τῆς ἀποστολικῆς ἐξουσίας, προστάσσομεν τοῖς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ παρουσίᾳ καταστᾶσι, τῷ τε μνημονευθέντι Γερμανῷ ἀρχιεπισκόπῳ Ῥωμαίων καὶ τοῖς αἰδεσιμωτάτοις ἀδελφοῖς ἡμῶν Νείλωνι Σολίας, Ἰωακεὶμ Καρπασίου καὶ Ματθαίῳ Λευκάρων, τοῖς ἐν τῇ Κύπρῳ τῶν **(100r)** Ῥωμαίων ἐπισκόποις, ὡσαύτως καὶ τοῖς ἐπιτρόποις τοῦ προειρημένου ἐπισκόπου Λευκοσίας, ὑπὲρ εἰρήνης ἀμφοτέρων τῶν ἐκκλησιῶν Λατίνων τε καὶ Ῥωμαίων. Καὶ τάσσομεν καὶ ὁρίζομεν ὡς ἵνα ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ὦσιν ἐν τῇ νήσῳ Κύπρῳ τέσσαρες μόνον τῶν Ῥωμαίων ἀρχιερατικοὶ θρόνοι, οἵτινες κατεστάθησαν ὑπὸ τοῦ προειρημένου Ἀλβανῶν ἐπισκόπου ἐν ὡρισμένοις τόποις, ἐπειδὴ καὶ λατινικοὶ θρόνοι τέσσαρες μόνοι εἰσί<ν>, ἤτοι μία μὲν ἀρχιερατικὴ καθέδρα τῶν Ῥωμαίων, ἡ τῆς Λευκουσίας ἐν Σολίᾳ, ἄλλη δὲ ἡ τῆς Πάμφου ἐν τῇ Ἀρσενόῃ, τρίτη δὲ ἡ τῆς Ἀμοχούστου ἐν τῷ Καρπασίῳ καὶ ἡ λοιπὴ τῆς Νεμεσοῦ ἐν Λευκάροις· καὶ ἀπὸ τούτων καὶ τοὺς ἐπισκόπους καλεῖσθαι ὁμοίως τό τε **(100v)** ὄνομα καὶ τὴν ἀρχιερατικὴν ἀξίαν ἔχοντας, τοὺς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκκλησίας κανονικῶς διοικοῦντας· ὁσάκις δὲ συμβῇ τινα τῶν εἰρημένων θρόνων χηρεῦσαι, ἕτερος ἐκλεγέσθω παρὰ τῶν κληρικῶν τοῦ αὐτοῦ θρόνου ἐπικληθείσης τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριτος. Τὴν δὲ ἐκλογὴν ὁ ἔξαρχος τῆς ἐνορίας ἐκείνης ἐπισκοπῆς ἐξεταζέτω, καὶ εἴπερ εὕρῃ αὐτὴν περὶ ἐπιτηδείου καὶ ἀξίου καὶ κανονικῶς γενομένην προσώπου, ἐπικυρούτω ταύτην χωρίς τινος δυσκολίας διὰ τῆς τεταγμένης ὑποθέσεως· καὶ ἐνεργησάτω χειροτονηθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων τριῶν ῥωμαίων ἐπισκόπων καὶ δότω αὐτῷ τῷ νεοχειροτονηθέντι ἐπισκόπῳ τὴν φροντίδα πᾶσαν καὶ ἐπιμέλειαν τῶν μοναστηρίων, τῶν ἐκκλησιῶν, **(101r)** τοῦ κλήρου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν Ῥωμαίων τῶν ὑπαρχόντων ἐντός τε καὶ μέσον τῆς αὐτοῦ πόλεως καὶ ἐν πάσῃ τῇ ἐνορίᾳ.

Ἀντιλαμβανέτω δὲ ὁ λατῖνος ἐπίσκοπος παρὰ τοῦ χειροτονηθέντος ἐπισκόπου τοῦ νέου ἔννοσκον παράδοσιν ὑποταγῆς ἐν τῷδε τῷ τύπῳ· Ἐγὼ ὁ τῆς Σολίας

---

2 ἐγκοῖς D || 4/5 σωτηρίαν αὐταῖς] σωτηρίας αὐτὰς O || 5 ἢ] ἡ BD, εἴ τις O || 6 τῆς O] om. B, τὸν D || 7 προτάσσομεν D || 8 μνημονευθὲν D || 9 ἡμῶν] τοῖς ἐν τῇ Κύπρῳ τῶν ῥωμαίων ἐπισκόπων add. O || Σωλίας O || Καρπασέων O || Ματθαίου BDO || 10 Λεφκάρων O || τοῖς - ἐπισκόποις] om. O || ἐπισκόπων BD || 11 ἐπισκόπου Λευκοσίας] ἀρχιεπισκόπου Λεφκουσίας O || 12 Καὶ] om. O || 13 τῆς] τὴν O || εἰς] om. O || ὦσιν] ὡς O || 16 μόνοι εἰσίν] μόνον ἔστι O || 17 Λευκοσίας D || ἐν[1]] τῇ add. O || Ἀρσηνόῃ O || 18 Ἀμμοχούστου D || Καρπασέων O || λοιπὴ] ἡ add. O || Λεφκάροις O || 19 ἀπὸ] τοῦ τόπου add. O || 19/20 ὁμοίως - ἔχοντας] om. O || 20 τὸν] om. O || 21 θρόνων] om. O || 25 προσώπου O] προσώπῳ BD || 26 ἑτέρων] om. O || 28 φροντίδαν O || 30 ἐν] om. O || 32 τοῦ νέου] om. O || ἔννοσκον] ἔνορκον O

ἐπίσκοπος, τῆς ὑποταγὴν Λευκοσίας ἐνορίας, ὑπὸ ταύτης τῆς ὥρας καὶ εἰς τὸ ἑξῆς ὑποτασσόμενος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ καὶ τῷ θρόνῳ τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας, καὶ τῷ κυρίῳ μου τῷδε τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Λευκουσίας καὶ τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις τοῖς κανονικῶς εἰσιοῦσιν· <οὐ μὴ εἶμαι εἰς βουλήν, οὐδὲ εἰς ἔργον> ἵνα ἢ τὴν ζωὴν αὐτῶν ἀπολέσωσιν, ἢ μέλος αὐτῶ<ν>, <ἢ> ἵνα πιασθῶσιν <εἰς κακὴν κράτησιν> ὑπό τινος. Βουλὴν ἣν ἄν μοι εἴποι ἢ δι᾿ ἑαυτοῦ ἢ διὰ μηνυτοῦ ἢ διὰ γραμμάτων, οὐ μὴ ἐξείπω ἐπὶ βλάβῃ καὶ ζημίᾳ αὐτοῦ.

(101v) Τὸ παπᾶτον τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας καὶ τὴν ἐν Λευκωσίᾳ ἀρχιερωσύνην καὶ τοὺς κανόνας τῶν ἁγίων Πατέρων σπουδάσω δεφενδεύειν καὶ βοηθεῖν. Σάλβω ὄρδινο μέο ἐκόντρα ὄμνες ὄμηναις, ἤγουν σῳζομένης τῆς τάξεώς μου ἐν πᾶσι<ν>, ἤτοι τοῦ πατρίου <μου> δόγματος.

Κληθεὶς εἰς σύνοδον ἀπελεύσομαι, ἐὰν μὴ τύχω ἐμποδιζόμενος ὑπὸ κανονικοῦ ἐμποδίου. Λεγᾶτον τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ὃν ἂν ὁμολογούμενον εἶναι μάθω, ἐν τῷ ἔρχεσθαι καὶ ἀπέρχεσθαι, μετὰ τιμῆς ὑποδέξομαι καὶ ταῖς ἀνάγκαις αὐτοῦ βοηθήσω. Οὕτως ἐμοὶ βοηθήσει ὁ Θεὸς καὶ τὰ ἅγια Εὐαγγέλια.

Τοῦτον τὸν τύπον παρὰ τοῦ ῥωμαίου ἐπισκόπου τῆς ἑαυτοῦ ἐνορίας ἕκαστος ἐπίσκοπος τῶν ἐν τῇ Κύπρῳ Λατίνων λαμβανέτω ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.

(102r) Ἐὰν δὲ τὴν ἐκλογὴν καταβοήσει ὁ Λατῖνος, ἐπίσκοπον οὐ κατὰ λόγον, γεγενημένην δ᾿ ἐχέτω ἄδειαν ἀνατρέπειν αὐτὴν κατ᾿ ἔννομον ἀκολουθίαν. Οἱ δὲ ῥωμαῖοι ἐπίσκοποι κληθέντες παρὰ τοῦ λατίνου ἐπισκόπου εἰς χειροτονίαν τοῦ ψηφισθέντος ἐπισκόπου Ῥωμαίων, ὀφείλωσιν παραγίνεσθαι χωρίς τινος ἀργίας καὶ ὑπερθέσεως εἰς χειροτονίαν αὐτοῦ.

Μὴ ἐχέτω δὲ ἄλλος τις ἄδειαν καταδικάζειν τὸν ῥωμαῖον ἐπίσκοπον ἢ κολάζειν ἢ ἐξορίζειν ἢ μετατιθέναι ἀπὸ μιᾶς ἐνορίας εἰς ἄλλην ἢ καὶ ἀργὸν αὐτὸν ποιεῖν ἀπὸ τῆς ἀρχιερωσύνης, εἰ μὴ μόνος ὁ τῆς Ῥώμης ἀρχιερεὺς κατὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς δικαίωμα τῆς ἀποστολικῆς προτιμήσεως.

Ἐκκλησίας δέ τινος τῶν Ῥωμαίων χηρευούσης ἐπισκόπου, ὁ λατῖνος ἐπίσκοπος μὴ ἐχέτω ἄδει<αν> ποιεῖν **(102v)** εἰς αὐτὴν ἀφ᾿ ἑαυτοῦ ἐπίσκοπον, εἰ μὴ ἴσως ὅταν ἴδῃ τοὺς κληρικοὺς ἀμελοῦντας καὶ μὴ βουλομένους ἐκλέξασθαι ἐπίσκοπον. Ὀφείλει αὐτὸς ἵνα δώσῃ αὐτοῖς τέρμενον δύο καὶ τρεῖς φορὰς καὶ ἐὰν οὐδὲν ποιήσωσιν οἱ κληρικοὶ ἐντὸς τῶν εἰρημένων τριῶν τερμένων τὴν ἐκλογὴν τότε ἐχέτω ἄδειαν αὐτὸς ὁ λατῖνος ἐπίσκοπος ποιεῖν ἀφ᾿ ἑαυτοῦ ἐπίσκοπον, πλὴν Ῥωμαῖον καὶ καλὸν ἄνθρωπον, χειροτονούμενον ὑπὸ τῶν ῥωμαίων ἐπισκόπων.

---

1 ὑποταγὴν - ὑπὸ] ὑπὸ τὴν ἐνορίαν Λευκουσίας ἀπὸ O || Λευκοσίαν BD || 2 ἐν Ῥώμῃ] μεγάλης O || 3 Λευκοσίας D || 4 οὐ μὴ εἶμαι εἰς βουλὴν οὐδὲ εἰς ἔργον P || ἢ D] ἡ B || 5 εἰς κακὴν κράτησιν P, Pal || 9 δεφενδέβειν D || 11 μου[2] D || 22 ὀφείλωσιν] ὀφείλῃ BD || 24 ἄλλος τις ἄδειαν] ἄδειαν ἄλλος τις Br || 26 μόνον Br

Ἐὰν δὲ χηρεύῃ ἐπισκοπὴ τῶν Ῥωμαίων, τὰ πράγματα αὐτῆς φυλαττέσθωσαν ἀκριβῶς τῷ μέλλοντι ἐπισκόπῳ.·

Πάντες δὲ οἱ ἐπίσκοποι ῥωμαῖοι οἱ ἐν τῇ τοιαύτῃ νήσῳ ἐχέτωσαν ἐξουσίαν πᾶσαν ἐν τοῖς μοναστηρίοις, ἐν ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐν τῷ λαῷ τῶν Ῥωμαίων **(103r)** τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς καὶ ἐχέτωσαν πάντα τὰ δίκαια τῆς ἐπισκοπῆς μηδὲν ἐπὶ τούτοις παρὰ τῶν λατίνων ἐπισκόπων ἀδικούμενοι.

Ἐὰν συμβῇ ὑπόθεσις μέσον δὺο Ῥωμαίων, παρὰ τῶν ῥωμαίων ἐπισκόπων διορθούσθω. Ἐὰν δὲ μέσον Ῥωμαίου καὶ Λατίνου, εἴτε ἐνάγων ᾖ εἷς Ῥωμαῖος εἴτε ἐναγόμενος, ὁ λατῖνος ἐπίσκοπος ταύτην κρινέτω. Ἐὰν δὲ χρεία γένηται, καὶ εἰς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Λευκουσίας ἀναφερέσθω.

Διὰ δὲ τῶν παρόντων γραμμάτων παραχωροῦμεν ἵνα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐνορίᾳ τοῦ λατίνου ἐπισκόπου ἓν μόνον κριτήριον ἔχειν ὁ ῥωμαῖος ἐπίσκοπος, ἐν ᾧ ᾖ αὐτὸς μέλλει κρίνειν ἢ δικαίου αὐτοῦ, ἄλλο δὲ οὐδέν, ἢ μήπως τύχῃ ἔν τινι τόπῳ ὧν ἐξ ἀρχῆς πρωτοπαπαδίκιον ἢ δι᾽ ἀρχιδιακονικάτον ἢ ἄλλο τι ἀξίωμα **(103v)** ἐν ᾧ ἐστι<ν> σύνηθες γίνεσθαι κρίσιν ἀπόντος καὶ τοῦ ἐπισκόπου. Ἐὰν δὲ πολλάκις συμβῇ τις ἀμφιβολία τῶν Ῥωμαίων ἐν τῇ τοιαύτῃ κρίσει, ἀναφερέσθω τῷ ἐπισκόπῳ τῶν Ῥωμαίων. Ἐὰν δὲ μὴ ὑπ᾽ αὐτοῦ λάβῃ διόρθωσιν, ἐρχέσθωσαν εἰς τὸν λατῖνον ἐπίσκοπον καὶ οὕτως ἰδοὺ κατὰ βαθμὸν ἀπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸν μητροπολίτην Λευκωσίας. Ὁ δὲ μητροπολίτης Λευκωσίας καὶ οἱ κατὰ τόπους λατῖνοι ἐπίσκοποι τοσαύτην ἄδειαν ἐχέτωσαν εἰς τὰς ἀνακρίσεις τῶν ἐν ταῖς ἐνορίαις αὐτῶν τῶν Ῥωμαίων, ὅσην ὁ μητροπολίτης εἰς τοὺς ἐπισκόπους αὐτοῦ.

Εἰς δὲ σύνοδον ἐπισκόπου λατίνου, ὁ ῥωμαῖος ἐπίσκοπος μετὰ τῶν ἡγουμένων καὶ μέρος κληρικῶν ἐρχέσθωσαν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ. Καὶ τὰ ἐν τῇ τοιαύτῃ συνόδῳ στερχθέντα, εἴπερ οὐδέν εἰσιν ἐναντία οὔτε τῷ ἑαυτῶν δόγματι οὔτε τῇ πίστει **(104r)** τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. Ἵνα δὲ μὴ διπλῷ βάρει βαρύνωνται οἱ ῥωμαῖοι ἐπίσκοποι ἔχοντες ἀνάγκην ἀπέρχεσθαι εἴς τε τὰς μερικὰς συνόδους τῶν ἐπισκόπων λατίνων καὶ εἰς τὰς καθολικοτέρας τὰς τοῦ μητροπολίτου, βουλόμεθα μὴ ἀπέρχεσθαι αὐτοὺς εἰς τὰς καθολικάς, ἤγουν ἐν τῇ συνόδῳ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Λευκοσίας.

Ὁ δὲ ἀρχιεπίσκοπος λατῖνος καὶ οἱ ἕτεροι λατῖνοι ἐπίσκοποι αὐτοῦ, περιερχόμενοι τῆς οἰκείας ἐνορίας χάριν ἀναθεωρήσεως κανονικῆς, ἐχέτωσαν προκουρατορίας συμμέτρους ἐκ τοῦ τῶν Ῥωμαίων λαοῦ, ὁ μὲν ἀρχιεπίσκοπος πέντε, ὁ δὲ ἐπίσκοπος Πάμφου τέσσαρες, ὁ τῆς Ἀμμοχώστου τρεῖς καὶ ὁ τῆς Νεμεσοῦ τρεῖς, ἕκαστος ἀπὸ τῆς οἰκείας ἐνορίας κατ᾽ ἔτος ὅσον ἂν κεφαλαιωθῇ εἰς ποσότητα τριάκοντα σολδίων διὰ τουρνεσίων ἢ μπυζαντίων ἰσοπόσων αὐτοῖς **(104v)** καὶ πλέον οὐδέν. Ἐὰν δὲ δοκῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν προκουρατοριῶν ὀλίγος, ὥσπερ διεταξάμεθα ἀφορῶντες καὶ βλέποντες ὡς πρὸς τὴν ἔνδειαν καὶ πτωχείαν

8 ᾖ εἷς] εἰ ἧς BD || 11 ἵνα] καὶ add. D || 12 ᾖ] ἣ BD || 19 δὲ] om. Br || τόπον Br || 21 τῶν Ῥωμαίων] εὑρισκομένων ῥωμαίων Br || 29 Λευκωσίας D || 33 Ἀμμωχώστου D

τῶν ἐν τῇ νήσῳ Ῥωμαίων, ἀλλ' ἐπεὶ οἱ εἰρημένοι ἐπίσκοποι λατῖνοι ἔχουσι πολλὰ ἀγαθὰ ἐκ τῶν οἰκείων ἐκκλησιῶν, ἀρκίσθωσαν τούτοις καὶ πληρούτωσαν τὴν ἑαυτῶν διακονίαν.

Ἐὰν δὲ συμβῇ τις ἀνάγκη ἐν τοῖς Ῥωμαίοις, δι' ἣν ἔσται ἀνάγκη[ν] ἐπισκέψασθαι αὐτοὺς τοὺς ἐπισκόπους λατίνους, ποιήτωσαν τὴν τοιαύτην ἐπιστασίαν οἱ τοιοῦτοι ἐπίσκοποι λατῖνοι ἐξ οἰκείων ἐξόδων ὥστε μὴ ἐπιβαρύνειν τούς Ῥωμαίους, κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τοῦ μεγάλου Παύλου, ὅστις διὰ τῶν οἰκείων χειρῶν εἰργάζετο τὴν διατροφὴν ἑαυτοῦ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, ἵνα μὴ **(105r)** ἐπιβαρύνῃ τινὰς τῶν δεχομένων τὸ Εὐαγγέλιον καὶ ἐμποδίσῃ αὐτοὺς ἐκ τούτου καὶ τῆς σωτηρίας αὐτῶν.

Τὰς δεκάτας τὰς ἐν τῇ νήσῳ Κύπρῳ τοὺς λατίνους ἐπισκόπους βουλόμεθα λαμβάνειν· μηδεὶς ἔστω ἀνώτερος τῆς δόσεως ταύτης.

Ἔτι, ἐὰν καὶ ἡ ἐκκλησία τῶν Ῥωμαίων τῶν ἐν τῇ Κύπρῳ οὐδὲν μέλλει ἀρχιεπίσκοπον μετὰ ταῦτα ἐκ τοῦ οἰκείου γένους αὐτῆς, ὅμως βουλόμεθα τὸν παρόντα ἀρχιεπίσκοπον Γερμανόν, μέχρις ἂν ζῇ, τῷ ἀρχιεπισκοπικῷ τιμᾶσθαι ἀξιώματι· μετὰ δὲ τὴν αὐτοῦ τελευτήν, μηδένα εἶναι ῥωμαῖον ἀρχιεπίσκοπον.

Ἵνα δὲ μηδὲ οὗτος ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γερμανὸς ἀπορῇ καθέδρας ἀρχιερατικῆς, βουλόμεθα τὸν μὲν νῦν ἐπίσκοπον Σωλίας Νείλωνα, ὄντα ὑπὸ τὴν ἐνορίαν τῆς Λευκωσίας, μετατεθῆναι εἰς τὴν ἐπισκοπὴν Ἀρσενόης τῆς οὔσης **(105v)** ὑπὸ τὴν ἐνορίαν τῆς Πάμφου καὶ ποιεῖν καὶ πράττειν ὅσα προσήκει γνησίῳ ἀρχιερεῖ· τὸν δὲ ἀρχιεπίσκοπον Γερμανὸν ἔχειν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ζωῆς αὐτοῦ ὡς οἰκεῖον θρόνον τὴν Σωλίαν, ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν ἐντὸς πόλεως Λευκωσίας καθέδραν, καὶ πράττειν ἐνταῦθα ἀκωλύτως ὡς ἀρχιερεὺς γνήσιος τὴν πνευματικὴν διακονίαν αὐτοῦ· μετὰ δὲ τὴν αὐτοῦ τελευτὴν γενέσθαι ἐπίσκοπον Σωλίας μετὰ γνώμης μητροπολίτου Λατίνων κατὰ τὴν ὑποτύπωσιν ἣν διοριζόμεθα. Μέχρις ἂν οὗτος ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γερμανὸς ζῇ βουλόμεθα καὶ ὁρίζομεν ἵνα ἔχῃ πᾶσαν ἄδειαν καὶ ἐξουσίαν εἰς τὰ μοναστήρια, εἰς τὸν κλῆρον καὶ εἰς τὸν λαὸν πάντων τῶν Ῥωμαίων τῶν ἐν τῇ Λευκουσίᾳ καὶ ἐν πᾶσι τῇ ἐνορίᾳ αὐτῆς, καθάπερ καὶ εἷς ἕκαστος τῶν ἄλλων **(106r)** ἐπισκόπων Ῥωμαίων ἐν ταῖς πόλεσι καὶ ταῖς ἐνορίαις ἐν αἷς εὑρίσκονται.

Ἔτι ἵνα μὴ ὀχλήσεις καὶ διενέξεις γίνωνται μέσον τοῦ εἰρημένου ἀρχιεπισκόπου Γερμανοῦ καὶ τοῦ μητροπολίτου Λευκωσίας καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων περὶ ἐκκλησιαστικῶν δικαίων, ὁρίζομεν ἵνα ὁ τοιοῦτος ἀρχιεπίσκοπος Γερμανός, ἕως ἂν ζῇ, ἐνεργεῖν τὴν πνευματικὴν διακονίαν αὐτοῦ ὡς ἀρχιεπίσκοπος ἀκολύτως καὶ χωρὶς ἀντιλογίας καὶ ἐμποδισμοῦ μητροπολίτου λατίνου καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων αὐτοῦ.

---

13 Ἔτι] Ὅτι D || 14 ὅμως] ἔτι Br || 16 ῥωμαῖον Br || ἀρχιεπίσκοπον] πλὴν τοῦ ἐν Λευκωσίᾳ κατὰ καιροὺς εὑρεθησομένου ἀρχιεπισκόπου λατίνων add. Br || 17 μηδὲ] μὴ D || 33 ἐκκλησιαστικῶν] ἐκκλησιῶν D^a. corr.

Ἐὰν γὰρ χηρεύσῃ τις τῶν ὑπ' αὐτῷ ἐπισκοπῶν, ἕξει ἄδειαν ὁ τοιοῦτος Γερμανὸς μετὰ τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ τῶν ἑτέρων ῥωμαίων καὶ τῆς ἐκλογῆς τοῦ κλήρου παντός, μετὰ εἰδήσεως καὶ τοῦ ἐπισκόπου λατίνου τοῦ ἐν τῇ ἐνορίᾳ ἐκείνῃ. Καὶ ἁπλῶς πᾶσαν ἄδειαν διδόαμεν τῷ τοιούτῳ **(106v)** Γερμανῷ ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ εἰς ἅπασαν τὴν Κύπρον, εἴς τε ἀνακρίσεις δηλονότι καὶ διοικήσεις πνευματικάς τε καὶ ἀναθεωρήσεις, ὅσα ὀφείλεται μητροπολίτῃ, μηδὲν ἐπὶ τούτοις ἐναντιουμένων τῶν ἐπισκόπων λατίνων παρ' ἐκτὸς ὧν διορισάμεθα ἔχειν αὐτοὺς ἰδίως.

Ἔτι, <εἰ> καὶ ὡρίσαμεν {ἵνα} ἵνα μηδεμίαν ἐξουσίαν καὶ ἄδειαν ἔχειν ὁ μητροπολίτης λατῖνος κατὰ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ῥωμαίων, ὅμως, ἵνα ἡ παροῦσα κατάστασις ἀπὸ τοῦ νῦν ἄρξηται πληροῦσθαι, δότω ὁ ἀρχιεπίσκοπος ῥωμαῖος τῷ λατίνῳ κανονικὴν καὶ ἔννοσκον ἀσφάλειαν κατὰ τὸν προειποτημένον τρόπον καὶ οὕτως μετὰ πάσης ἀδείας καὶ ἀνενοχλησίας εἰς τὸ ἑξῆς διαγέτω.

Ἐὰν δὲ συμβῇ ἵνα ἀπὸ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ῥωμαίων ἀναχθῇ ἔγκλητος, εἰς τὸν μητροπολίτην τῶν Λατίνων ἀναχθήτω, πλὴν σῳζομένων πάντοτε τῶν πρωτείων τοῦ ἀποστο**(107r)**λικοῦ θρόνου.

Μετὰ δὲ τὸν θάνατον τοῦ αὐτοῦ Γερμανοῦ, ὁσάκις ἐὰν βουληθῇ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ὁ λατῖνος τὴν ἐνορίαν αὐτοῦ πᾶσαν, ὡσαύτως δὲ καὶ τὰς <τῶν> ὑπ' αὐτῷ ἐπισκόπων ἐνορίας <ἐπισκέψασθαι>, λαμβανέτω ἀφ' ἑκάστης ἐνορίας τῶν ἐν πάσῃ τῇ Κύπρῳ μίαν προκουρατορίαν καὶ πλέον <οὐδέν>, ἥτις οὐκ ἐκβαίνει τὸν τῶν ἑξήκοντα σολδίων ἀριθμὸν διά τε τουρνεσίων καὶ μπυζαντίων ἰσοδυναμούντων αὐτοῖς.

Τοῦτον οὖν τὸν τρόπον τῶν ὁρίων καὶ τῶν δικαίων ἑκατέρας τῶν ἐκκλησιῶν, διορισθέντων διὰ τῶν παρόντων γραμμάτων, ἅπερ ὁμοίως καὶ τοῖς ἐν τῇ εἰρημένῃ νήσῳ Κύπρῳ Σύροις διατίθεται ὡς καὶ τοῖς Ῥωμαίοις, ἐπειδὴ τὴν αὐτὴν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν καὶ συνήθειαν καὶ δόγμα ἐξ ἀρχῆς ἔχουσι καὶ φυλάττουσιν ἅπερ **(107v)** καὶ οἱ Ῥωμαῖοι, ὁρίζομεν ἵνα μηδεὶς ἀπὸ τοῦ νῦν τολμᾶν παραβαίνειν, τὴν γενομένην κατάστασιν ἐξ οἰκείας γνώμης καὶ ἀλαζονείας {ἐν Χριστῷ}. Ἐν δὲ Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅς ἐστιν <ἡ> ἀληθινὴ πάντων εἰρήνη, γένοι<ν>το ἑκάτεροι διὰ τῆς ἑνώσεως καὶ ὁμονοίας, ἀλλήλων μέλη καὶ τῆς αὐτῆς κεφαλῆς ταὐτὸ τὸ σῶμα.

Δίδοται Ἀναγνῇ, διὰ χειρὸς τοῦ μαΐστορος Ἰορδάνου τῆς ἁγίας Ῥώμης κουβικουλαρίου καὶ νοταρίου, τῇ τρίτῃ Ἰουλίου, ἰνδικτιῶνος Γης, ἔτει τῆς τοῦ Κυρίου σαρκώσεως, ͵αῳ σῳ ξῳ, τῆς τε παπάτου ἀρχῆς, τοῦ τετάρτου Πάπα Ἀλεξάνδρου, ἕκτον.

---

1 αὐτῷ] αὐτῶν Da. corr. || 6 μητροπολίτην BD || 7/9 διορισάμεθα - ἵνα[2] διορισάμεθα ἵνα Ba. corr., ἔχειν - ἵνα[1] additum mg. Bp. corr., ἔχειν αὐτούς ἰδίως. Ὅτι εἰ καὶ ὁρίσαμεν ἵνα D || 9 εἰ D || 11 πληρούσθω BD || 18 τῶν Dar 82 || 19 ἐπισκέψασθαι Dar 82 || 20 οὐδὲν Dar 82 || 29 ἡ Br || 30 γένοιντο] ἔσονται Br || 31 τὸ] om. Br || 32 Ἀναγνῇ] Ἀνανίᾳ (sic) BD || 33 τρίτῃ] ἐννάτῃ (sic) BD || 34 ἀρχῆς] om. D || 35 ἕκτον] πέμπτον (sic) BD

(108r) Ἐγὼ Ἀλέξανδρος, Καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, ὑπέγραψα.

Ἐγὼ Ὄθων, Τουσκολάνων ἐπίσκοπος, ὑπέγραψα.

Ἐγὼ Στέφανος, Πραινεστίνης ἐπίσκοπος, ὑπέγραψα.

Αἱ τῶν καρδιναλίων ὑπογραφαί:

α^{ος}. Ἐγὼ ἀδελφὸς Ἰωάννης, ὁ τοῦ ἁγίου Λαυρεντίου πρεσβύτερος καρδινάλιος Λουστζίνης, ὑπέγραψα.

β^{ος}. Ἐγὼ ἀδελφὸς Οὔγγος, ἐπιγεγραμμένος πρεσβύτερος τῆς ἁγίας Σαβίνης καρδινάλιος, ὑπέγραψα.

(108v) γ^{ος}. Ἐγὼ Ῥικάρδιος, τοῦ ἁγίου Ἀγγέλου διάκονος καρδινάλιος, ὑπέγραψα.

δ^{ος}. Ἐγὼ Ὀκταβιανός, ὁ τῆς ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας τῆς ἐν τῇ πλατείᾳ ὁδῷ διάκονος καὶ καρδινάλιος, ὑπέγραψα.

ε^{ος}. Ἐγὼ Ἰωάννης, τοῦ ἁγίου Νικολάου ἐν τῇ φυλακῇ Τουλλιανοῦ διάκονος καρδινάλιος, ὑπέγραψα.

ϛ^{ος}. Ἐγὼ Ὀτ<τ>ομπόνος, τοῦ ἁγίου Ἀδριανοῦ διάκονος καρδινάλιος, ὑπέγραψα.

Καὶ γεγονυίας ἐπιμελοῦς τῆς παραθέσεως τοῦ τοιούτου μεταγραμμοῦ πρὸς τὰ ἀρχαῖα γράμματα, ὁμολογοῦμεν τοῦτο τὸ μετάγραμμα ἀληθὲς εἶναι καὶ τὴν ἀληθῆ περίληψιν τῶν ἐξ ἀρχῆς γραμμάτων ἰδόντες, ἃ μετεγράφησαν ἐκ προσταγῆς καὶ θελήσεως ἡμετέρας καὶ διακρίσεως ἐπερχομένης ἀπὸ τοῦ κάτωθεν γεγραμμένου νοταρίου, οὐδενὸς προστεθέντος οὔτ᾽ ἐλαττωθέντος γράμματος ἢ συλλαβῆς τὸ ἐλαττοῦν **(109r)** ἢ ἀλλοιοῦν τὴν τῆς ἀληθείας ὑπόστασιν. Ἥτινι μεταγραφῇ δημοσίᾳ πιστεύειν ἐν κρίσει καὶ ἐκτὸς βουλόμεθα ὥσπερ καὶ τοῖς κυρίοις γράμμασιν.

Εἰς οὗ πράγματος μαρτυρίαν καὶ τελεωτέραν πίστωσιν τὸ παρὸν μετάγραμμα, ἢ τὸ δημόσιον δικαίωμα, ληφθὲν ἀπὸ τῶν κυρίων γραμμάτων τῶν προλεχθέντων ἐπὶ σφραγίσματι ἐνεργείας, ἃ τῷ ἐπιτρόπῳ τῆς ἐν Λευκουσίᾳ ἐκκλησίας παρέσχομεν.

Γέγραπται ἐν Λευκουσίᾳ ἐν τῇ τοῦ ἀρχιεπισκόπου αὐλῇ, ἔτη ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, ͵ασπζ´, ἰνδικτιῶνος ιε´, Μαΐῳ δ^{η}. Τῷ τοῦ Θεοπάλδου τοῦ κοινοῦ νοταρίου καλάμῳ γραφὲν τὸ προρρηθὲν πρόσταγμα ἀπὸ τοῦ προλεχθέντος κυροῦ ἀρχιεπισκόπου ἐμψύχου φωνῆς χρησμοδοτήματι, ἐν τῇ πόλει Λευκουσίᾳ, ἐν τῇ τοῦ ἀρχιεπισκόπου αὐλῇ, **(109v)** <αὐτοῦ τοῦ ἀρχιεπισκόπου> ἐπὶ βήματος

2 Ὄθων] Ὄττω A, ὁ τῶν BD || Τουσκουλάνου A || 3 Πραινεστίνης A] Παλαιστίνης BD || 5/6 τοῦ - Λουστζίνης] πρεσβύτερος καρδινάλιος τοῦ Ἁγίου Λαυρεντίου ἐν Λουκίνῃ A || 7 ἐπιγεγραμμένος A] ἐπιγραμμένος BD || 11 ὁδοῦ A || 13 Τουλλιανοῦ A] Τουλλιανὸς BD || 15 Ὀτομπόνος ABD || Ἀνδριανοῦ ABD || 17 μεταγραμμοῦ] μεταγράμματος A || 23 πιστεύειν] καὶ add. A || 27 σφραγίσμασιν A || Λευκοσίᾳ A || 29 Λευκοσίᾳ A || 30/31 Τῷ - γραφὲν A] Τῷ Θεοπάλδῳ τῷ κοινῷ νοταρίῳ τῷ καλάθῳ γραφομένῳ BD || 32 Λευκοσίᾳ A || 33 ἀρχιεπισκόπου[1]] ἐπισκόπου D || αὐτοῦ τοῦ ἀρχιεπισκόπου A

καθημένου ἐνώπιον τῶν διακριτικῶν, Ἀδὰμ τοῦ ἀπὸ Καρμήλου, τοῦ μαΐστορος Θωμᾶ τοῦ νομοδιδασκάλου, τοῦ ἀπὸ Σαραφθᾶ, τοῦ κυροῦ Κιντίνου, διδασκάλου ἱερέως, κυροῦ Κρισπίνου, ἱερέως καὶ ἐξάρχου τῆς Λευκουσίας ἐκκλησίας, Γκλιὰμ Ἀλεμάνου ἐξάρχου, μαΐστορος Βενέτου ἀπὸ Βιέννας, Πέτρου ἀπὸ τοῦ Ῥηγίου, καθολικοῦ νοταρίου, Μπερνάρδου Ῥισίνου ἀπὸ Ῥιβάλτου οἰκιακοῦ· καὶ πλειόνων ἄλλων μαρτύρων εἰς τοῦτο κληθέντων ἰδίως.

Κἀγὼ Θεόπαλδος ἀπὸ Βερόνας, δημόσιος νοτάριος, τὸ προρρηθὲν μετάγραμμα ἐκ τῶν κυρίων τοῦ Πάπα γραμμάτων τῶν προεκτεθέντων καθὼς ἐν τῷ κυρίῳ εὗρον, οὕτως ἐν τούτῳ τῷ μεταγραφέντι ἀπὸ λόγου εἰς λόγον μετέγραψα ἐξ ἐπιτροπῆς **(110r)** καὶ προστάξεως τοῦ προρρηθέντος κυρίου δικαίου καὶ ὀφφικ<ι>αλίου ὡς ἄνωθεν δεδήλωται, οὐδενὸς προστεθέντος ἢ ἐκλειφθέντος ἢ ἀλλοιωθέντος ἐκ τῆς τῆς γραφῆς οὐσίας, εἰ μήπως γραμμάτου τινὸς ἢ συλλαβῆς χάριν ἀσυνοψίας, καὶ νῦν τῷ ἰδίῳ σφραγίσματι τῶν ἐνθάδε ἐσφράγισα.

Καὶ γεγονυίας ἀκριβοῦς ἀντιπαραθέσεως τῆς τοιαύτης μεταγραφῆς ἀπὸ τῶν κυρίων γραμμάτων, μαρτυρεῖται τοῦτο τὸ μετάγραμμα ἀληθὲς καὶ τὴν ἀληθῆ περίληψιν τοῦ κυρίου· ἐγγράφου ὑμῖν ὑπέδειξα, ὃ μετεγράφη δι᾽ ἐπιταγῆς καὶ θελήσεως ἡμετέρας τῇ διακρίσει τοῦ νοταρίου κάτωθεν γεγραμμένου. Οἱ δὲ μάρτυρες τούτου γεγόνασι κύριοι Ἐρίελος ἀπὸ Βέρνου, Θωμᾶς ἀπὸ Ῥετέμου, καβαλλάριοι· μαΐστωρ Κοράλδος ἀπὸ τῆς Ἀγκόνας, μαΐστωρ Γουλιέλμος τοῦ Λαμπέρτ, **(110v)** δημόσιοι νοτάριοι.

Εἰς οὗ πράγματος μαρτυρίαν καὶ περισσοτέραν ἀσφάλειαν ὁ προλεχθεὶς ὑπουργός, τὸ ἐσφράγισμα τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας. Ἐγὼ Θεόπαλδος ἀπὸ Βερόνας, τῆς αὐτῆς αὐλῆς καὶ ἀδείας βασιλικῆς δημόσιος νοτάριος, ἐκ τοῦ κυρίου ἐγγράφου ληφθέν, ἀδείᾳ καὶ προστάξει τοῦ κυρίου <τοῦ> τὴν λειτουργίαν ἐκπληροῦντος ἐμοὶ γεγονυΐᾳ καὶ τῇ αὐτοῦ ἐπεμβληθείσῃ διακρίσει, τῇ ἰδίᾳ χειρὶ ὑπέγραψα καὶ πιστῶς μετετέθηκα, οὐδενὸς προστεθέντος ἢ ἐκλειφθέντος δυναμένου ἀλλοιοῦν τὴν ἀπόφασιν ἢ τὴν τοῦ κυρίου ἐγγράφου περίληψιν. Καὶ ἀπὸ τοῦ κυρίου παπᾶ Λέοντος, οἰκονόμου καὶ τῆς Σολίας ὑποψηφίου, παρακληθεὶς εἰς ταύτην τὴν δημοσίαν θέσιν παρῆξα καὶ τῷ ἐμῷ ἰδίῳ βουλλωτηρίῳ ἐπεσφραγισάμην. Τέλος.

3 Κρισπίνου] Κριατίνου D || Λευκοσίας A || 4 Γκλιὰμ] Κλιὰμ A || Ἀλεμάνου] ἢ ἐκλειφθέντος add. A || τοῦ] τῆς A || 5 καθολικοῦ] ἀποστολικοῦ A || νοταρίου] Νικολάου ἀπὸ τοῦ Μουτελαρίου καθολικοῦ νοταρίου add. A || 10 δικαίου] δικασπόλου A || 11 ὀφφικαλίου ABD || 11/12 ἢ ἀλλοιωθέντος] om. A || 12 γράμματός A || 13 τῶν ἐνθάδε B] τῷ ἐθάδι A, τῷ ἐνθάδει D || 14 ἀκριβῶς A || 16 ὑπέδειξεν A || 17 γεγραμμένον A || 18 Ἐρίθλος A || Ῥετόμου A || 19 καβαλλάριος A || καβαλλάριοι] ὁ add. D || Κολάρδος D || μαΐστωρ[2]] ὁ μαΐστωρ τοῦ D || 19/20 μαΐστωρ[2] - Λαμπέρτ] ὁ μαΐστωρ Γουλιέλμος ἀπὸ τοῦ Τέμπου συνήγορος· ὁ Πέτρος τοῦ Ἀνσέλμου, καὶ Γουλιέλμος τοῦ Λαμπέρτου A || 22 τὸ ἐσφράγισμα] τοῦτο ἐσφράγισε A || 23 αὐτῆς] om. A || 24 τοῦ[2] A || 25 διακρίσει] om. A || 26/27 δυναμένου A] δυναμουμένου BD || 28 οἰκονόμου A] οἰκονόμωνος BD || Σωλείας A || 30 Τέλος] om. A, Καὶ τέλος ἀμὴν D

APPENDICE[107]

I. Vaticanus lat. 3970, Pars 1, f. 116v:

σμη΄. Βιβλίον, βαμβάκινον, ἀντίγραμμα· | ἐν ᾧ περιέχει τάδε· |

Τάξις καὶ ἀκολουθία εἰς τὸ κατασκευά|σαι ἅγιον Μύρον· ἐν ᾧ τόμῳ περι|έχονται οὐκ ὀλίγαι τάξεις καὶ ἀκολουθίαι | εἰς χειροτονίας ἱερέων, διακόνων, ἐπι|σκόπων καὶ ἑτέρων ἐκκλησιαστικῶν | τάξεων, καὶ διάφοραι εὐχαὶ κατὰ | διαφόρους καιροὺς καὶ ἀφορμάς, ὡς | συλλήβδην εἰπεῖν, Εὐχολόγιον. |

Τοῦ 'Αλεξάνδρου δου: περὶ τῶν Κύπρου | ἐπισκοπῶν· |

Συνοδικὸν συλλεγὲν ἐκ διαφόρων ῥη|τῶν καὶ συνόδων. |

'Εφραὶμ εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν. |

Λόγος περὶ φιλαργυρίας· |

Τοῦ 'Εφραὶμ εἰς τὸν σταυρόν καὶ εἰς τοὺς | ἀκολουθοῦντας τῷ σταυρῷ ἐν τῇ β΄ παρου|σίᾳ τοῦ Κυρίου. |

Χρ(υσοστόμου) εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς Θ(εοτό)κου. |

Διήγησις εἰς τὴν εὕρεσιν τῆς κεφαλῆς τοῦ | Προδρόμου. |

II a. Vaticanus lat. 3970, Pars 1, f. 42v:

ϟ΄. Βιβλίον, βαμβάκινον, ἀντίγραμμα, | περιέχον τὰς τρεῖς λειτουργίας | Χρυσοστόμου, Βασιλείου, καὶ τῶν | Προηγιασμένων, καὶ οὐκ ὀλίγας | ἀκολουθίας καὶ εὐχὰς καὶ ἄλλα | τινὰ λεγόμενα κατὰ διαφόρους | καιρούς, τόπους καὶ ἀφορμάς. | 'Εν μέσῳ γὰρ τοῦδε τοῦ βιβλίου, | ἐστὶν ὁ λεγόμενος ὀρδινιασμὸς | τοῦ Πάπα 'Αλεξάνδρου δου, | διαλαμβάνων τὴν συμφωνίαν | ἤτοι τὴν ἀνὰ Λατίνων καὶ τῶν | Κύπρου Γραικῶν συνθήκην | καὶ ὑποταγὴν τῇ 'Ρωμαίων ἐκκλησίᾳ. | Ὅ γε βιβλίον καλεῖται ἐν τῇ 152 | Εὐχολόγιον.

b. Vaticanus lat. 6163, ff. 54v-55r:

(ϟ΄. 90) Βιβλίον, βαμβάκινον ἀντίγραμμα, | ἐν ᾧ τάδε ἔνεστι, καλούμενον Εὐχο|λόγιον. |

Αἱ τρεῖς ἱερουργίαι, δηλονότι· Βασιλείου, | Χρυσοστόμου, καὶ ἡ τῶν Προηγι|ασμένων, καὶ οὐκ ὀλίγαι ἀκολου|θίαι καὶ εὐχαὶ καὶ ἄλλα τινὰ λεγό| **(55r)** μενα κατὰ διαφόρους | καιροὺς καὶ τόπους καὶ | ἀφορμάς. |

'Αλεξάνδρου Πάπα 'Ρώμης τετάρ|του, Τακτικὸν διαλαμβάνον | τὴν συμφωνίαν τὴν ἀναμεταξὺ | Λατίνων καὶ τῶν Κύπρου Γραι|κῶν, συνθήκην τε καὶ ὑποταγὴν | τῇ 'Ρωμαίων ἐκκλησίᾳ.

---

[107] Citazioni bibliche presenti nel testo dell'Edizione: 357,8: Act 2,2; 357,10: 3Rg 19,12; 357,11: Gal 6,1; 357,29: 2Cor 8,4; 358,23-24: 2Cor 6,4; 360,20: Lc 22,24; 360,25: Lc 18,11; 360,28: 1Tim 2,2; 360,29: Ids 1,13; 361,2: Eph 2,17; 364,7-10: Act 20,33-34; 364,35: Heb 7,7; 365,28: Iac 4,16; 365,29: Eph 2,14; 365,30-31: Rom 12,5; Eph 4,15-16; Col 1,18.

III. Mansi XXIII, 1046[A3-B]:

Datum Anagniae per manum magistri Jordani, sanctae Romanae ecclesiae vicecancellarii et notarii, V. Nonas Julii, Indictione II. Incarnationis Dominicae anno MCCLX. Pontificatus vero domini Alexandri papae IV, anno VI.

Ego Alexander catholicae ecclesiae episcopus subscripsi.

Ego Odo Tusculanus episcopus subscripsi.

Ego Stephanus Praenestinus episcopus subscripsi.

Ego frater Joannes tituli sancti Laurentii in Lucina presbyter cardinalis subscripsi.

Ego frater Hugo tituli sanctae Sabinae presbyter cardinalis subscripsi.

Ego Richardus sancti Angeli diaconus cardinalis subscripsi.

Ego Octavianus sancte Mariae in Via Lata diaconus cardinalis subscripsi.

Ego Joannes sancti Nicolai in carcere Tulliano diaconus cardinalis subscripsi.

Ego Ottobonus sancti Adriani diaconus cardinalis subscripsi.

IV. Testo del giuramento di sottomissione

a. Mansi XXIII, 1041[C2-D6]:

Ego N. episcopus de Solia, Nicosiensis dioecesis, ab hac ora in antea fidelis ero et obediens beato Petro, sanctaeque Romanae ecclesiae, dominoque meo N. archiepiscopo Nicosiensi, eiusque successoribus canonice intrantibus: et non ero in consilio, neque in facto, ut vitam perdant, aut membrum, vel capiantur mala captione. Consilium quod mihi aut per se, aut per nuncium, vel per litteras manifestaverit, ad eorum damnum nulli pandam.

Papatum Romanae ecclesiae, ac pontificatum ecclesiae Nicosiensis, et regulas sanctorum patrum, adiutor ero ad defendendum et retinendum, salvo ordine meo, contra omnes homines.

Vocatus ad synodum veniam, nisi praepeditus fuero canonica praepeditione. Legatum sedis apostolicae, quem certum esse cognovero, in eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuvabo. Sic Deus me adiuvet, et haec sancta Dei evangelia.

b. Parisinus gr. 1319 (Sathas VI, 506[27]-507[12]):

Ἐγὼ Γερμανὸς ὁ ἐπίσκοπος Σωλείας τῆς ἐνορίας Λευκουσίας ἀπ᾽ αὐτὴν τὴν ἡμέραν καὶ ὥραν καὶ ἔνπροσθεν πιστὸς νὰ ἦμαι καὶ ὑποτεταγμένος τῷ ἁγίῳ

Πέτρῳ καὶ τῆς ἁγίας Ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας κυρίῳ δὲ ἐμοὶ Οὔγγῳ ἀρχιεπισκόπῳ Λευκουσίας καὶ τοῖς διαδόχοις αὐτοῦ τοῖς κανονικῶς εἰσερχομένοις· οὐ μὴ εἶμαι εἰς βουλήν, οὐδὲ εἰς ἔργον, ὁποῦ τὴν ζωὴν χαώσει, ἢ μέλος οἰκεῖον, ἢ εἰς κακὴν κράτησιν, ἢ βουλήν, ἢ διὰ γραμμάτων, ἢ δι' ἀποκρισιαρίων παρ' ἐμοὶ γένηται εἰς τὴν αὐτοῦ ζημίαν οὐδενὸς φανερώσω.

Τὸ παπᾶτον τῆς Ρωμαϊκῆς ἐκκλησίας καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην τῆς ἐκκλησίας Λευκουσίας, καὶ τὰς τάξεις τῶν ἁγίων πατέρων βοηθὸς νὰ ἦμαι καὶ διεκδικητὴς καὶ φυλακτής, σωζομένης τῆς χειροτονίας μου, κατὰ πάντα ἀνθρώπου.

Κληθεὶς εἰς σύνοδον ἔρχεσθαι, εἰ μὴ κεκωλυμένος ὑπάρχω κανονικὴν κώλυσιν. Τὸν λεγᾶτον τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ὃν κύριον ὑπάρχων γνωρίσας ἐρχόμενον καὶ ὑποστρέφοντα, τιμήσω, ἐνεργήσω καὶ εἰς τὰς χρήσεις αὐτοῦ βοηθήσω. Οὕτως νὰ μοῦ βοηθήσῃ ὁ Θεὸς καὶ τὰ ἅγια Εὐαγγέλια.

c. Eucologio Altempsiano (*eucologio ciprio che si cerca*; PG 140, 1546^{B6}-1548^{A10}):

Ἐγὼ Γερμανός, ἐπίσκοπος Σωλείας τῆς τῆς Λευκοσίας ἐνορίας, ἐκ ταύτης τῆς ὥρας καὶ καθεξῆς πιστὸς ἔσομαι καὶ ὑπακούων τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ, τῇ ἁγίᾳ τε Ῥώμης Ἐκκλησίᾳ καὶ τῷ κυρίῳ μου Οὔγκῳ, ἀρχιεπισκόπῳ Λευκοσίας, τοῖς αὐτοῦ τε διαδόχοις κανονικῶς εἰσερχομένοις. Οὐκ ἔσομαι ἐν βουλῇ οὔτε ἐν ἔργῳ τοῦ ἀπολέσαι τὴν αὐτῶν ζωήν, ἢ μέλος, ἢ κρατηθῆναι κακῇ κρατήσει. Βουλὴν ἥν τις ἐμοὶ ἢ καθ' ἑαυτὸν ἢ διὰ μηνύσεως ἢ διὰ γραμμάτων δηλώσειεν εἰς αὐτῶν ζημίαν, οὐδενὶ φανερώσω.

Τὸ παπᾶτον τῆς Ῥώμης Ἐκκλησίας καὶ τὸν ἀρχιερατισμὸν τῆς τῆς Λευκοσίας Ἐκκλησίας, καὶ τοὺς τῶν ἁγίων πατέρων κανόνας ἔσομαι ἀντιλαμβανόμενος καὶ κατέχων, φυλαττομένης τῆς ἐμῆς τάξεως, κατὰ πάντων ἀνθρώπων.

Κληθεὶς εἰς σύνοδον ἥξω, εἰ μὴ ἐμποδισθῶ κανονικῷ ἐμποδισμῷ. Τὸν δικαῖον τῆς ἀποστολικῆς ἕδρας, ὃν ἀληθῆ νοήσω, ἐρχόμενον καὶ ἀποστρέφοντα τιμήσω, καὶ ταῖς αὐτοῦ χρείαις ἐπαρκέσω. Οὕτως Θεός μοι βοηθήσει, καὶ ταῦτα τὰ τοῦ Θεοῦ ἅγια Εὐαγγέλια.

d. Palatinus gr. 367 (f. 179r)[108]:

Ἡ τάξις τῆς ὑποταγῆς ἣν χρεωστεῖ ὁ ἐπίσκοπος Ῥωμαῖος πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Λατῖνον τῆς ἐνορίας ἐκείνης κατὰ τὸν ὀρδινιασμὸν τοῦ πάπα ἔχειν οὕτως·

Ἐγὼ ὁ ἐπίσκοπος ὁ δεῖνα τῆς ἐνορίας τῆσδε ἀπ' αὐτὴν τὴν ὥραν καὶ ἔμπροσθεν πιστὸς νὰ εἶμαι καὶ ὑποτεταγμένος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ καὶ τῆς ἁγίας

---

108 S. Lampros (Σ. Λάμπρου), "Κυπριακὰ καὶ ἄλλα ἔγγραφα ἐκ τοῦ Παλατίνου κώδικος 367 τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Βατικανοῦ", *Νέος Ἑλληνομνήμων* 15 (1921) 343-344; C. Hadjipsaltis (Κ. Χατζηψάλτη), "Ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου κατὰ τὴν Φραγκοκρατίαν. α. Τρόπος ἐκλογῆς Ἑλλήνων ἐπισκόπων. β."Ἕλληνες ἐπίσκοποι Λευκάρων (=Ἀμαθοῦντος, Νεμεσοῦ καὶ Κουρίου)", KS 22 (1958) 17-18.

Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας, κυρίῳ δὲ ἐμοὶ ἐπισκόπῳ Νεμεσοῦ τοῖς κανονικῶς εἰσερχομένοις, οὐ μὴ εἶμαι εἰς βουλὴν νὰ χαώσῃ τὴν ζωὴν αὐτοῦ ἢ νὰ κρατηθῇ εἰς κακὴν κράτησιν. Βουλὴν ἣν δι᾽ αὐτοῦ ἐμοὶ ἢ δι᾽ ἀποκρισιαρίου ἢ διὰ γραμμάτων εἰς τὴν αὐτοῦ ζημίαν οὐδενὸς φανερώσω.

Τὸ παπᾶτον τῆς Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην τῆς ἐκκλησίας Νεμεσοῦ καὶ τὰς τάξεις τῶν ἁγίων πατέρων βοηθὸς νὰ εἶμαι καὶ διεκδικητὴς καὶ φυλακτής, σωζομένης τῆς χειροτονίας μου κατὰ παντὸς ἀνθρώπου.

Κληθεὶς εἰς σύνοδον ἔρχεσθαι, εἰ μὴ κωλυμένος ὑπάρχω κανονικὴν κώλυσιν. Τὸν λεγᾶτον τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, ὃν κύριον ὑπάρχειν ἐγνωρίσω, ἐρχόμενον καὶ ὑποστρέφοντα τιμῆσαι, ἐνεργῆσαι καὶ εἰς τὰς χρήσεις αὐτοῦ βοηθῆσαι. Οὕτως νὰ μᾶς βοηθήσῃ ὁ Θεὸς καὶ τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ Εὐαγγέλια.

e. G. Bryennios: *Acta* del sinodo in Cipro, 28 di luglio 1406[109]:

– Ὁ Ἰωσήφ. Ὅτι ὑμεῖς οἱ κατὰ καιρὸν διαδοχῆς τὰς ἐπισκοπὰς τῆς Κύπρου διαδεχόμενοι, τὸν Ῥώμης ἅγιον ὁμολογεῖτε καὶ τοῦ μακαρίου Πέτρου διάδοχον ἀληθῆ.

– Ὁ ἡγούμενος. Ὄχι.

– Ὁ Ἰωσήφ. Ἀλλὰ ναί.

– Ὁ Ἀμμοχώστου. Ναί, κῦρι, ἀλλὰ λέγομεν "σωζομένης τῆς πίστεώς μου."

f. G. Bryennios: discorso al sinodo nella Chiesa di Santa Sofia a Constantinopoli (17 marzo 1412)[110]:

"Ἐγὼ ὁ δεῖνα ἐπίσκοπος τῆσδε τῆς πόλεως, ἀπὸ ταύτης τῆς ὥρας καὶ εἰς τὸ ἑξῆς, ὑποτάσσομαι τῷ θρόνῳ τῆς ἐν Ῥώμῃ Ἐκκλησίας· ὁμολογῶ τὸν πάπαν ἅγιον, καὶ ὑποτάσσομαι καὶ τῷ κυρίῳ μου τῷδε ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Λευκωσίας, καὶ τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις τοῖς κανονικῶς εἰσιοῦσι·

τὸν ἁγιώτατον πάπαν τῆς ἐν Ῥώμῃ Ἐκκλησίας, καὶ τὴν ἐν Λευκωσίᾳ τῶν Λατίνων ἀρχιερωσύνην, καὶ πάντας τοὺς αὐτῶν κανόνας, παντὶ τρόπῳ σπουδάσω δεφενδεύειν καὶ βοηθεῖν, σάλβῳ ὄρδινε μέῳ, salvo ordine meo· ἤτοι σῳζομένης τῆς τάξεώς μου·

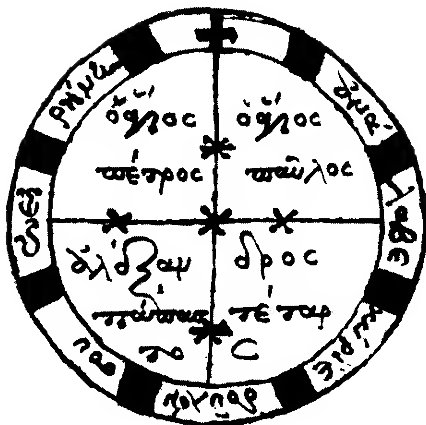
καὶ ὡς ἂν αὐτῷ ἐγὼ βοηθήσω, οὕτως ἐμοὶ βοηθήσει ὁ Θεός, καὶ τὰ ἅγια Εὐαγγέλια".

Αὕτη ῥητῶς οὑτωσί, καὶ εἰς τὴν Ἀλεξανδρίναν ἐγγέγραπται ἡ ὁμολογία, καὶ ὁ ὑποψήφιος ταύτην ἐνώπιον πάντων ὁμολογεῖ ...

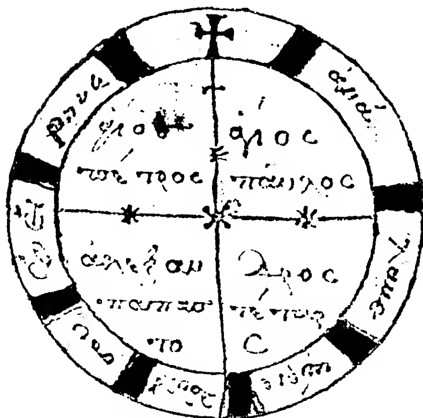
2A, 25 Marzo, 2827 Galata Cipro — Gregorios A. Ioannides

[109] Papadopoulos-Kerameus 51; Varmazi 179.

[110] Bryennios 14-15; Varmazi 188.



I. Barberinianus graecus 390, f. 108r.



II. Dionysiou 489 (Monte Athos), f. 185v.

José M. Floristán Imízcoz

Cartas del papa Clemente VIII al rey Simón I de Kartli y al 'católico' Demetrio de Mtskheta

§ 1. En un interesante artículo aparecido en número reciente de OCP, B. Lomagistro y G. Shurgaia han publicado la relación de la donación que hizo Nicéforo Irbakhi, embajador de Timuras I de Kakheti ante Felipe IV de España y el papa Urbano VIII, de la cruz que trajo como regalo para el pontífice[1]. Desgraciadamente, en la reconstrucción que hacen de la estancia y negociación de Irbakhi en España, para la que se basan en exclusiva en una obra de I. M. Tabagua[2], se han deslizado algunos errores de apreciación — nunca de gran entidad — que podrían haberse evitado con la consulta de anteriores trabajos nuestros[3]. Pues bien, como complemento de ese trabajo, el objeto de éste es publicar dos documentos que arrojan nueva luz sobre la historia de Georgia en las postrimerías del s. XVI. Se

---

[1] "Una pagina dalla storia delle relazioni diplomatiche tra la Santa Sede ed il regno di Georgia", OCP 64 (1998) 359-381.

[2] *Georgia en los archivos y bibliotecas de Europa (s. XIII- primer cuarto del s. XX)*, vol. II (1600-1626), Tiflis 1986 (en georgiano con apéndice documental).

[3] L. Gil - J. M. Floristán, "Cartas de los reyes georgianos Simeón I de Kartli a Felipe II y Teimuraz I de Kakheti a Felipe IV", *EClás* 89 (1985) 307-345: aquí reconstruimos toda la embajada de Irbakhi y publicamos varios documentos de la misma, entre ellos la presunta traducción de la carta de Timuras (sobre la falsificación de su contenido, cf. L. Gil, "Constantino Sofía, 'intérprete' mesiánico", en M. Morfakidis - M. Alganza Roldán [eds.], *La religión en el mundo griego: de la Antigüedad a la Grecia moderna*, Univ. de Granada 1997, 439-446), el original griego de la carta de Teófanes de Jerusalén, la respuesta de Felipe IV al monarca georgiano y sus cartas al papa, al embajador español en Roma y a los virreyes de Nápoles y Sicilia. Todo este material y otro complementario fue empleado en la redacción del cap. IV, "España-Georgia, 1588-1628: historia de una estrategia frustrada", de mi libro *Fuentes para la política oriental de los Austrias. La documentación griega del Archivo de Simancas (1571-1621)*, León 1988, vol. II, 507-577. Finalmente, la documentación generada por la embajada de Irbakhi fue publicada íntegramente y comentada por L. Gil - I. M. Tabagua, *Fuentes para la historia de Georgia en bibliotecas y archivos españoles (siglos XV-XVII)*, Madrid, ed. Complutense, 1993, 62ss y 253ss. Entre los errores está el de considerar a Constantino Sofía como enviado de Teófanes de Jerusalén, cuando en realidad prestaba servicios a España en los virreinatos de Nápoles y Sicilia, o la hipótesis de que la iniciativa de la embajada pudo partir del propio Teófanes, cuando en su carta leemos claramente que fue Timuras quien envió a Irbakhi a Jerusalén, de camino hacia España, para pedirle una carta de presentación y recomendación ante el monarca español.

trata de las cartas que el papa Clemente VIII (1592-1605) dirigió en 1598 al rey Simón I de Kartli (doc. nº 1) y a Demetrio, 'católico'[4] de Kartli, Iberia y Samtskhé (doc. nº 2), ambas en respuesta a otras suyas anteriores[5]. Simón, cuya vida y actividad política nos es relativamente bien conocida, fue quizás el monarca georgiano más destacado del s. XVI. Limitándonos a sus relaciones con Roma, digamos que fue M. Tamarati el primero en llamar la atención sobre una carta suya dirigida a un pontífice romano cuyo nombre no consta en el texto[6]. En realidad ya había sido publicada, en versión latina, a comienzos del s. XVII[7]. La fecha de 1546 que leemos en ella no puede ser cierta, ya que se habla de la liberación de Simón tras su cautiverio en Persia, lo que llevó a Tamarati a fecharla en 1578. Por motivos que ignoro no se percató de que el año 7104 desde la creación del mundo y 9º de su ciclo indiccional, que también consta en la carta, se corresponde con los meses que van del 1 de septiembre de 1595 al 31 de agosto de 1596. Este hecho, que a juzgar por su silencio también pasó inadvertido a F. Magler (cf. *infra*), me mueve a pensar que, de las dos fechas que tiene la carta de Simón a Felipe II de España (el 14 de agosto de 1595 la versión armenia y el 25 de agosto de 1596 la traducción griega) sea cierta la segunda, ya que coincidiría con el año de la del papa. Ambas versiones de la carta al monarca español fueron publicadas por F. Magler[8] y, años después, junto con la carta de

---

[4] Título con el que se designaba a la cabeza de la iglesia georgiana, equivalente al de patriarca en otras iglesias.

[5] La primera de la cartas fue publicada, en transcripción y facsímil, por I. M. Tabagua, *Georgia en los archivos y bibliotecas de Europa (s. XIII- primer cuarto del s. XX)*, vol. I (ss. XIII-XVI), Tiflis 1984 (en georgiano, con apéndice documental), 295-302. Algunos errores en la transcripción y la dificultad de acceso al libro me han movido a publicarla de nuevo, junto con la dirigida al patriarca Demetrio, esta última inédita hasta donde alcanza mi información (desconozco por qué Tabagua no la publicó en el mencionado libro, a pesar de que se conserva en el mismo legajo a continuación de la anterior). La referencia a ambas la encontré en el volumen de regestos de cartas papales *Epistolae ad principes*, vol. III (Sixtus V - Clemens VIII, 1585-1605), a cura di L. Nanni, Collectanea Archivi Vaticani 41, Città del Vaticano 1997.

[6] *L'église géorgienne dès origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910, 468-471.

[7] Thoma a Iesu OCDisc, *De procuranda salute omnium Gentium schismaticorum*, Amberes 1613, lib. VII, cap. 21, pp. 410-411. En su libro Tamarati ofrece esta versión y una traducción al francés.

[8] "Notices de manuscrits arméniens ou relatifs aux arméniens vus dans quelques bibliothèques de la péninsule Ibérique et au sud-est de la France. Archives de Castille", *REArm* 1 (1920) 68-80.

Timuras de Kakheti a Felipe IV, por L. Gil y yo mismo[9]. Así, pues, tanto la carta de Simón al papa como la de Felipe II nos eran conocidas desde tiempo atrás, si bien con el mencionado error de datación de la primera.

§ 2. Por lo que respecta a las respuestas, en 1986 di a conocer la de Felipe II[10] y ahora le toca el turno a la de Clemente VIII, conservada en los Archivos Vaticanos. El papa contestó a Simón y a Demetrio, patriarca de la Georgia oriental y meridional, del que también había recibido una carta. En la documentación española no se menciona ninguna misiva del patriarca, por lo que hemos de pensar que tan sólo escribió a Clemente VIII como cabeza de la Iglesia, mientras que Simón lo hacía, además, al rey de España y al emperador Rodolfo II (1576-1612). No era ésta la primera vez que el monarca georgiano mandaba emisarios a occidente. Ya en 1587 había enviado dos embajadores, uno por la vía meridional de Aleppo, otro por la central de Constantinopla, de los que tan sólo uno, un armenio llamado Alejandro, llegó a Roma a comienzos de 1588[11]. De esta primera embajada tan sólo conocemos unos pocos papeles conservados en España pero ninguno romano, aunque es de suponer que el Archivo Vaticano guarde celosamente, en alguna de sus múltiples series, alguna documentación de la misma. Las cartas que ahora publico amplían nuestro conocimiento de segunda embajada de Simón, sobre todo teniendo en cuenta que la carta publicada en Amberes, como ha quedado dicho, pertenece a esta embajada. Es de suponer que el papa también recibiera sendas versiones armenia y griega de la carta, pero por el momento tan sólo conocemos la mencionada traducción latina.

§ 3. Simón I de Kartli (1558-1601) reinó durante unos años críticos para Georgia[12]. De su padre Luarsab I (1534-1558) recogió la antorcha de la lucha del pueblo georgiano contra toda dominación

---

[9] "Cartas de los reyes georgianos..."; posteriormente, también en mi libro *Fuentes para la política oriental de los Austrias*, y en L. Gil - I. M. Tabagua, *Fuentes para la historia de Georgia...* (cf. n. 3).

[10] J. M. Floristán, "Una carta en griego de 1598: la respuesta de Felipe II al rey georgiano Simeón I de Kartli", *Erytheia* 7 (1986) 235-251. Posteriormente la recogí en *Fuentes* 532ss y 573.

[11] Para una reconstrucción de la embajada, cf. J. M. Floristán, *Fuentes* 518ss; documentos en L. Gil - I. M. Tabagua, *Fuentes* docs. nº 26-29, pp. 36-38 y 212-222.

[12] Para la historia de Georgia en época moderna pueden consultarse W. E. D. Allen, *A History of the Georgian People*, London 1932, 131ss; A. Manvelichvili, *Histoire de Géorgie*, Paris 1951, 251ss; K. Salia, *Histoire de la nation géorgienne*, Paris 1980, 261ss.

foránea, en un momento en el que la división política y los continuos enfrentamientos de los señores feudales entre sí y contra sus monarcas habían sumido al reino en la mayor de las debilidades frente a enemigos exteriores poderosos y disciplinados, como Turquía o Persia. Tras el reinado de Alejandro I (1412-1443), último monarca bagrátida de la Georgia unificada, el país vivió unos años convulsos de guerras civiles entre los diversos príncipes y gobernadores locales, que buscaban el reforzamiento de su autonomía frente al poder real. A diferencia del proceso de fortalecimiento de la autoridad central frente a la nobleza territorial que se observa en buena parte de la cristiandad occidental y que hace posible el nacimiento de los primeros estados modernos, en Georgia se observa, por el contrario, un progresivo afianzamiento de los señores locales y una desaparición paulatina del campesinado libre, lo que condujo a un debilitamiento generalizado de todos. Apenas un cuarto de siglo después de la muerte de Alejandro I, el país se encuentra dividido en tres reinos (Imereti, Kartli y Kakheti, de oeste a este) y cinco principados (Abkhazeti, Svaneti, Mengrelia, Guria y el Samtskhé, de NO a SE por la costa del Ponto Euxino). Los reyes de Kartli siguieron considerándose herederos de la Georgia unificada del Medievo, pero su autoridad sobre los restantes territorios era cada vez más débil. Por el contrario, sus enemigos externos cobraron nuevos bríos.

§ 4. Con la caída de Constantinopla (1453) y Trebisonda (1461), una civilización culta pero políticamente débil fue reemplazada por otra que aunaba la tradición turco-mongólica de agresión nómada con el mandato islámico de la *yihad*. Desde que en 1354 se instalaran en Gallípoli y conquistaran buena parte de la Península Balcánica en los siguientes cincuentas años, los osmanlíes habían sido, fundamentalmente, un imperio europeo. La derrota de Angora, en 1402, a manos del khan mongol Timur retrasó la conquista de Constantinopla y facilitó la aparición en la Anatolia de numerosos príncipes turcomanos más o menos independientes del poder centralizador otomano. Pero en la segunda mitad del s. XV la Sublime Puerta se asentó definitivamente en la Anatolia oriental y empezó a asomarse a los desiertos de Siria y Mesopotamia, que conquistó a comienzos del s. XVI. Por la misma época se hacía con el poder en Persia una nueva dinastía en sustitución de la antigua turcomana, cuyo primer representante fue el shah Ismael (1499-1524). El nuevo imperio, surgido en el Azerbaiyán persa, nació en el caldo de cultivo de la Safawiyya,

orden islámica de confesión shií[13]. El Imperio Otomano, guardán de la ortodoxia sunní, no vio con buenos ojos su nacimiento, en especial porque grandes masas de población turcomana de Anatolia también profesaban la Safawiyya, lo que les convertía en potencial amenaza directa contra su seguridad. Si la segunda mitad del s. XV es la época de las discordias civiles entre príncipes y señores georgianos, en la primera del XVI el peligro le llega a Georgia desde el oeste y sureste, de Turquía y Persia. Ambos imperios en expansión, enemigos irreconciliables en lo político y lo religioso, tomaron como campo de batalla para dirimir sus diferencias los terrenos fronterizos de Georgia, Armenia, Kurdistán y Mesopotamia. Hasta cuatro expediciones militares, de resultados cambiantes, sufrió Luarsab I de Kartli (1534-1558) del shah Tahmasp (1524-1576). Los turcos, por su parte, intervinieron por el oeste en el Samtskhé y en Imereti. Tras años de lucha, la paz de Amasia (1555) consagró la influencia persa sobre la Georgia oriental (reinos de Kartli y Kakheti), y turca sobre la occidental (reino de Imereti y principados de Abkhazeti y Guria), mientras que la meridional (el Samtskhé-Saatabago) quedaba dividida entre ambas. Aun así, bajo el reinado de Simón I (1558-1601) Kartli continuó la resistencia contra la dominación foránea (en su caso, persa), como ya lo había hecho bajo el de su padre Luarsab. Kakheti, sin embargo, adoptó una postura más sumisa frente a los sofís de Persia, tanto antes como después del tratado de Amasia, lo que le valió una paz relativa durante todo el siglo, hasta que Timuras I (1606-1648) tomó el relevo de los reyes de Kartli en la lucha contra la dominación extranjera.

§ 5. En el largo reinado de Simón cabe distinguir dos periodos claramente diferenciados, separados por su cautiverio en Persia. Durante los diez primeros años continuó la lucha de su padre contra el shah Tahmasp, que intentó obtener mediante la traición y la corrupción lo que no había logrado por las armas. Poco a poco numerosos señores feudales fueron poniéndose de su parte. El propio hermano de Simón, David, se presentó ante el sofí en Casbin en 1564, le ofreció vasallaje y se convirtió al islam. Finalmente, en 1569 Simón fue hecho prisionero en la batalla de Partskhisi, enviado al interior de Persia y encerrado en el castillo de Alamut, mientras su hermano,

---

[13] Sobre el nacimiento del Imperio Persa safávida y sus primeras luchas contra los otomanos, cf. V. J. Parry, "El imperio otomano 1481-1520" y "El imperio otomano 1520-1566", en la *Historia del mundo moderno de Cambridge*, trad. esp., Barcelona 1974, vol. I, 282-301; vol. II, 351-367.

bajo el mombre islamizado de Da'ud Khan, se hacía con el poder en Kartli con apoyo persa. La situación se prolongó durante los años siguientes, hasta que en 1576 murió Tahmasp y Persia entró en un periodo de inestabilidad interna provocada por la lucha entre las facciones caucasiana (con apoyo shií) y turcomana (de confesión sunní) de la corte, y por una rápida sucesión de monarcas en el trono iraní (Haidar Mirza, Ismael, Mohammed Khudabanda, 1576-1587)[14]. La debilidad interna persa fue aprovechada por sus enemigos externos (uzbegos de la Transoxania en el este, turcos en el oeste) para saldar viejas cuentas. En 1578 Lalá Mustafá Pachá, tercer visir de la Puerta y defensor de una política exterior agresiva frente al pacifismo del gran visir Sokollu Mehmed Pachá, derrotó a los persas al norte del lago Tchildir, victoria que le abrió las puertas de Georgia. Los otomanos aprovecharon la desunión georgiana y las dificultades de Persia para invadir todo el país, imponiendo a los distintos príncipes condiciones más o menos drásticas según su actitud ante la invasión. En esta ocasión fueron Kartli y Samtskhé las que se opusieron al invasor con más energía. En estas nuevas circunstancias, el shah Ismael decidió poner en libertad a Simón y, bien él bien su sucesor Khudabanda (1577-1587), le exhortó a regresar a Georgia para ponerse al frente de la lucha contra la Puerta. Se dice que Simón vivía en Shiraz a la musulmana bajo el nombre de Mahmud Khan y que se había hecho adicto al opio. Algunos historiadores afirman, incluso, que había abrazado el islam, lo que no se compadece con la condición de campeón del cristianismo georgiano que presentó en los veinticinco últimos años de su vida[15]. Lo cierto es que desde su regreso a Kartli encabezó la resistencia contraturca en toda Georgia, primero en solitario, más tarde junto con el atabag del Samtskhé Manutchar I (1582-1614), al que Simón repuso en su principado en 1588, después de que regresara del islam al cristianismo, abandonara la tutela otomana y se convirtiera en su yerno. Intentó asimismo restaurar la antigua unidad georgiana, enfrentándose a los príncipes de Imereti y Kakheti, pero con resultados efímeros. Fue en esta segunda etapa de su reinado cuando Simón decidió acudir, al menos en dos ocasiones que sepamos, a Roma y a Felipe II de España.

---

[14] Sobre la sucesión persa después de 1576, cf. W. E. D. Allen, *A History...*, 381-383.

[15] Cf. W. E. D. Allen – A. Mango, *Russian Embassies to the Georgian Kings (1589-1650)*, 2 vols., Cambridge 1970, 339-340.

§ 6. A pesar de las distancias, las relaciones de Georgia con Roma y con el occidente cristiano en general fueron relativamente normales. Con anterioridad a las embajadas de Simón están documentadas otras diversas, en el Medievo y en época moderna. La correspondencia cruzada entre Roma y varios monarcas georgianos, desde la reina Rusudán (comienzos del s. XIII) hasta finales del s. XVI, fue publicada y pormenorizadamente analizada por M. Tamarati[16]. Centrándonos en los proyectos de cruzada de época moderna, conocemos al menos tres embajadas anteriores a las de Simón. La primera fue conducida a la Europa cristiana por Nicolás Tbileli y Khardan Kartchikan que, junto con otros embajadores armenios, persas y trapezuntios, acompañaron en su viaje de regreso a Roma al legado papal Ludovico de Bolonia, al que Pio II había enviado a oriente para sondear el apoyo de diversos pueblos a una cruzada antiturca[17]. Los embajadores georgianos trajeron sendas cartas del emperador de Trebisonda, de Jorge VIII de Georgia (1453-1469) y del atabag del Samtskhé Kvarkvaré II. En ellas proponían una alianza antiturca de príncipes cristianos georgianos (además de los mencionados, también los señores de Mengrelia y Abkhazeti) con el emperador de Trebisonda, el señor de la Armenia menor e, incluso, con otros príncipes 'infieles', que se ofrecían para hacer la guerra a la Puerta por oriente si el papa y los príncipes latinos la hacían por occidente. Los embajadores fueron bien recibidos en Roma en 1460, de donde el papa los remitió a Felipe el Bueno, duque de Borgoña, y al rey de Francia Carlos VII. Ni aquél, ni éste, ni su sucesor en 1461 Luis XI pasaron de las buenas palabras y promesas genéricas, por lo que los georgianos tuvieron que regresar a su patria desconsolados, no sin antes advertir proféticamente que los príncipes de occidente se arrepentirían de su indiferencia tan pronto como tuvieran a los otomanos a las puertas de su casa.

Tras el fracaso de la embajada, se avivó la división interna de los príncipes y territorios georgianos y aumentó la injerencia de persas y turcos. En situación tan crítica, a finales del s. XV Constantino II de Kartli (1479-1505) intentó nuevamente buscar alianzas exteriores. En 1492 envió una embajada al sultán mameluco de El Cairo, que fue bien acogida por él. En el camino de regreso el embajador georgiano

---

[16] *L'église géorgienne*, 414-474.

[17] A. Manvelichvili, *Histoire de Géorgie*, 258ss; K. Salia, *Histoire de la nation géorgienne*, 264-265; M. Tamarati, *L'église géorgienne*, 453-459.

coincidió en Jerusalén con un enviado de Isabel de Castilla que le informó de la eliminación del último reducto musulmán en España, el reino de Granada. Entusiasmado por la noticia, Constantino II decidió enviar a España a dos embajadores, fray Nilo y fray Zacarías, con una carta para los Reyes Católicos que no hemos conservado, pero de cuyo contenido podemos hacernos una vaga idea a través de la respuesta de éstos[18].

§ 7. De época del emperador Carlos V conservamos varias noticias de posibles alianzas antiturcas con pueblos cristianos orientales, como armenios y georgianos, e incluso con otros de confesión musulmana, como los persas. En 1545 Paulo III escribió a Luarsab de Kartli una carta en la que le expresaba su satisfacción por la firmeza que manifestaba en la defensa de la fe cristiana y la veneración que tenía hacia la Sede Romana, satisfacción que hacía extensible, por idénticos motivos, a los reyes de Imereti (Bagrat II, 1510-1565) y Kakheti (Levan II, 1520-1574), y al atabag del Samtskhé Kaïkhosro II (1545-1573)[19]. La carta la llevaron a Tiflis fray Domingo y fray Bautista, *fratres unitores* del *ordo armenorum* de Naxiván, nacido en Armenia en la primera mitad del s. XIV y también extendido por Georgia[20]. En la carta el papa exhortaba a Luarsab y, a través de él, a los otros tres príncipes georgianos mencionados, a enviarle embajadores para presentarle sus respetos y acatamiento como cabeza de la Iglesia universal. Al año siguiente el mismo Paulo III nombró a Esteban I Goherjean, también del *ordo armenorum*, obispo armenio de Naxiván (1546-1559)[21] y nuncio y embajador suyo ante los cuatro príncipes georgianos[22]. Además, como ya vieron L. Gil e I. M. Tabagua[23], es muy probable que la noticia conservada en un documento

---

[18] Salia, *o.c.*, 269-270, y, sobre todo, L. Gil – I. M. Tabagua, *Fuentes para la historia de Georgia*, 20-22, 189-191, con correcciones de detalle a la reconstrucción de Salia y publicación de la respuesta de los Reyes Católicos.

[19] Publicada por M. Tamarati, *o.c.*, 463-465.

[20] Sobre la orden, su historia y principales personajes de la época, cf. M. A. van den Oudenrijn O.P., "The Monastery of Aparan and the Armenian Writer Fra Mxitarič", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1 (1931) 265-308; "Bishops and Archbishops of Naxivan", *ibid.* 6 (1936) 161-216; "Praesides Armeniae Dominicanae 1344-1813", *ibid.* 21 (1951) 306-319; C. Alonso O.S.A., *Angel Maria Cittadini O.P., arzobispo de Naxiwan (†1629)*, Roma 1970; C. Longo O.P., "Relazioni d'Armenia (1583-1640)", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 67 (1997) 173-226.

[21] Van den Oudenrijn, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936) 170-171.

[22] M. Tamarati, *o.c.*, 466-467.

[23] *O.c.*, 22.

del Archivo General de Simancas (España) relativa a una carta que el rey de Iberia envió a Carlos V en marzo de 1548, que había viajado a Constantinopla en mano del metropolitano de Capadocia y, de ahí, había sido remitida por el patriarca ecuménico con otra carta suya al obispo de Modón, se refiera a Luarsab I. Poco después, en 1551, el arzobispo de Heraclea-Pelagonia (Bitola, en la Macedonia ex-yugoslava) Macario, en la correspondencia que mantuvo con Antonio Perrenot, futuro cardenal de Granvela y por entonces canciller imperial en sustitución de su padre Nicolás, menciona una posible alianza con los georgianos y el sofí de Persia Ismael[24]. Del 20 de agosto de ese mismo año es otra carta de Esteban V de Salmast, patriarca armenio de Edschmiadzin (1541-1564), también a Antonio Perrenot. Está escrita en L'vov (Ucrania), ciudad en la que existía una floreciente comunidad armenia, y en ella leemos que su portador había sido enviado por Esteban para pedir al emperador Carlos y a su hermano Fernando, rey de romanos, que unieran sus armas en defensa de los georgianos, armenios y sirios[25]. Todas estas noticias de los años 1545-1555, aunque algo evanescentes por falta de documentación original, responden fielmente a la situación de Georgia en estos años, atenazada por el enfrentamiento turco-persa y constantemente invadida por una y otra frontera hasta la firma de la paz de Amasia.

§ 8. A la división, consagrada en este tratado, de los territorios georgianos en dos áreas de influencia le siguieron unos años de cierta tranquilidad, tan sólo alterada por la negativa de Simón I a someterse al sofí. Como ya hemos visto, tras diez años de lucha Simón cayó prisionero de Tahmasp y, tras otros ocho de cautiverio, regresó a Kartli como amigo y aliado iraní en la lucha contraturca hasta el final de sus días. Éste es, en definitiva, el trasfondo político en el que se enmarca la correspondencia cruzada, en los años 1596-1598, entre él, el papa Clemente VIII, Felipe II de España y el emperador Rodolfo II. Por el contrario Kakheti, el más oriental de los reinos georgianos, prefirió entablar relaciones con su lejano vecino septentrional de Moscovia[26]. Los objetivos de Alejandro II (1574-1604) no eran tan

---

[24] J. M. Floristán, "Correspondencia inédita de Macario de Heraclea-Pelagonia con Antonio Perrenot, cardenal de Granvela (1551)", *Byz* 65 (1995) [495-524] 501ss.

[25] Cf. J. M. Floristán, "Las relaciones hispano-armenias en los ss. XVI-XVII", *Mésogeios* 5 (Paris 1999) [46-64], 50-51.

[26] Cf. W. E. D. Allen - A. Mango, *Russian Embassies*... 59-65 y 369-375. El relato ruso de dos de ellas, la de 1589/90 y la de 1604/5, es publicado por estos autores en el libro.

ambiciosos como los de su cuñado Simón. Como heredero del núcleo del antiguo reino de Georgia, éste buscaba la reunificación territorial y una cruzada contra la Puerta con ayuda de los reyes cristianos de occidente. La mayor preocupación de aquél, por el contrario, la constituía el 'shanjal' de Tarku, señor de los 'kumukhs' del Daguestán y aliado de la Puerta[27]. Tras las conquistas de Lalá Mustafá Pachá a partir de 1578 Kakheti había quedado entre dos fuegos, los otomanos en su frontera meridional (Naxiván, Karabagh, Azerbaiyán) y los mencionados 'kumukhs' en la septentrional. En su defensa Alejandro buscó la alianza con Moscovia, que ya se había establecido firmemente a orillas del Caspio (Astracán y, más al sur, Terki, en la desembocadura del río Terek). Durante la estancia en Kakheti de los embajadores rusos Zvenigorodski y Antonov (1589/90) Alejandro les informó de que, a diferencia de Simón, nunca había enviado hombres ni cartas al papa, pero que tras la reciente llegada de un mercader armenio con una petición de Sixto V (1585-1590) para que lo hiciera, había decidido enviarle una embajada no sólo a él, sino también al rey de España y al emperador, por la vía septentrional de Moscovia[28]. La idea no gustó a los rusos, que le contestaron que el zar ya había informado a esos príncipes de la protección que había establecido sobre su territorio. A pesar de la respuesta, Alejandro decidió seguir adelante con el proyecto, pero no por la ruta de

---

[27] Así aparece en el relato de la embajada de Zvenigorodski y Antonov (1589/90), enviados del zar ruso Fedor Ivanovich, cf. W. E. D. Allen – A. Mango, *Russian Embassies...* 87ss (*passim*).

[28] Tras el concilio de Trento la Iglesia vivió una fuerte expansión misional en todas direcciones. Uno de los objetivos primordiales de este movimiento apostólico fue la reunificación con las iglesias separadas, entre ellas la georgiana, lo que explica la búsqueda de contacto por parte de Sixto V. El trabajo misionero de las diversas órdenes (jesuitas, agustinos, teatinos, franciscanos, etc.) aún tardó unos años en llegar a Georgia, hasta las primeras décadas del s. XVII. Cf. A. Eszer, "Missionen in Randzonen der Weltgeschichte: Krim, Kaukasien und Georgien", en *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum 1622-1972*, I/1, Rom – Freiburg – Wien 1971, 650-679; V. Poggi S.J., "I gesuiti e la Georgia", *Civiltà Cattolica* 145, 1 (1994) 246-259; C. Alonso O.S.A., *Misioneros agustinos en Georgia (s. XVII). Estudios de historia agustiniana*, Valladolid 1978; D. F. Andreu C.R., "Carteggio inedito di Pietro della Valle col P. Avitabile e i missionari teatini della Georgia", *Regnum Dei* 6 (1950) 57-99; 7 (1951) 118-138; P. A. Licini "«Breve relatione della Mengrellia» redatta nel 1644 dal teatino Giuseppe Giudice", OCP 50 (1984) 126-162 y 407-437. Sobre las misiones teatinas en Georgia han aparecido, en los últimos años, numerosos artículos en la revista *Regnum Dei*, obra de P. Licini, V. Maulucci y C. Alonso. Para no alargar en exceso esta nota, cito tan sólo su localización, no el título: 41 (1985) 1-226; 46 (1990) 107-112; 47 (1991) 33-64; 51 (1995) 221-238; 52 (1996) 25-115 y 117-158; 53 (1997) 119-209; 54 (1998) 3-246 y 269-372.

Moscovia, sino por la misma por la que había venido el armenio, y pidió a los embajadores rusos que no recelaran de su iniciativa. Los embajadores le contestaron que no lo harían, pero le recordaron que en los reinos a los que quería enviar a su emisario la fe cristiana se había deslizado hacia la herejía y el rito latino. Finalmente Alejandro cambió una vez más de parecer y comunicó a Zvenigorodski y Antonov que enviaría al armenio y a su embajador por la vía de Moscovia con cartas suyas para el papa, el emperador y el rey de España. Si el zar lo estimaba oportuno, esperaba que los dejara pasar hacia su destino, pero en caso contrario, confiaba en que al menos enviaría las cartas con emisarios suyos propios[29]. No tenemos noticia de si finalmente la embajada llegó a materializarse.

§ 9. Pasemos ya a analizar el contenido de las cartas. En la suya al pontífice de 1596[30] Simón afirmaba contestar a otra anterior de aquél que le había llevado Giacobo de Edschmiadzin, "procurador de la Gran Escitia". Este correo no es otro que Giacobo de Marcare, vicario y procurador del patriarca de la Armenia Mayor (sede patriarcal de Edschmiadzin) Melquisedec que, en unión con el de la Armenia Menor (sede patriarcal de Sis, en Cilicia), lo había enviado en 1593 a Roma a recolectar fondos para rescatar a los numerosos laicos y religiosos que habían caído en manos otomanas durante la guerra turco-persa de 1578-1590. Además de una ayuda económica, Giacobo obtuvo de Clemente VIII un breve exhortatorio dirigido a los príncipes cristianos para que le ayudaran a reunir el dinero, fechado el 3 de diciembre de ese año[31]. Finalmente, el papa aprovechó su regreso a oriente para enviar una carta al rey Simón de Kartli, la mencionada por éste en su respuesta de 1596. En ésta el monarca georgiano recuerda a Clemente VIII cómo su padre Chirluar (Luarsab) murió mártir a manos de los agarenos en defensa de su religión y por amor de Cristo. Le informa de los padecimientos pasados por continuar la lucha de su padre, entre ellos el cautiverio en Persia, y cómo tras él no ha dejado de pelear contra los turcos, a pesar de las numerosas derrotas sufridas. Simón solicitaba al papa ayuda para la lucha contraturca y le confirmaba su disposición a no someterse nunca a la Puerta, si bien también manifestaba su temor de que triunfara la im-

---

[29] Cf. W. E. D. Allen - A. Mango, *o.c.*, 204ss. Como bien se observa, el recelo ruso a que Alejandro de Kakheti enviara una embajada a España, Roma y Austria, responde a una mezcla de motivos religiosos y políticos, en especial estos últimos.

[30] M. Tamarati, *o.c.*, 468-470.

[31] ASVat, Epist. ad princ. 26, ff. 365-366.

piedad y de que su bondad se convirtiera en su perdición. Finalmente, se remitía a la información oral que le proporcionaría Giacobo de Marcare, al que nuevamente envió a occidente con esta carta para el papa y con otras dos para Felipe II de España y Rodolfo II de Alemania.

§ 10. Giacobo siguió la vía septentrional de Moscovia y Polonia hasta Praga, de donde el embajador español Guillén de S. Clemente remitió a España las cartas armenia y griega de Simón con sus respectivas traducciones. De Praga el embajador continuó viaje a Roma, donde entregó a Clemente VIII la carta que traía para él. No sabemos cuándo llegó a la ciudad, pero probablemente ya estaba allí en los meses finales de 1597. La respuesta del papa, sin embargo, se demoró hasta el 1 de abril de 1598, en parte por una enfermedad que le sobrevino, en parte por los gravísimos sucesos de la *respublica christiana* a los que tuvo que hacer frente, como él mismo afirma en su respuesta. En ella confirma a Simón la solicitud que tiene por él como pastor universal de la Iglesia de Cristo, a pesar de la enorme distancia que los separa. Le expresa la alegría que le ha supuesto tener noticia de su constancia en la fe católica, de la defensa que hace de ella frente a los turcos y de la obediencia que presta, como los restantes príncipes católicos, a la Sede Romana y al propio papa como sucesor de S. Pedro. A cambio el papa le desea una vida larga y una descendencia numerosa. A continuación repasa las noticias llegadas a Roma sobre su vida: la muerte de su padre Chirluar Sofí (Luarsab) en combate contra los musulmanes, su estancia en Persia como prisionero y las luchas que ahora está realizando contra los turcos. El papa asegura a Simón que no deja de exhortar a los príncipes cristianos para que se unan contra el enemigo común[32], y que él mismo, en la medida en la que se lo permiten sus fuerzas, ha intentado detener el avance de la Puerta enviando tropas a Hungría. Concluye agradeciendo a Simón su esfuerzo en la lucha contraturca y su buena disposición para lle-

[32] En noviembre de 1593 Clemente VIII remitió sendos breves a Felipe II de España y a su esposa Isabel exhortándolos a entrar en una liga antiturca (AGS [Archivo General de Simancas], E962 [Estado, leg. 962], F.2 [fol. 2], y E970 SF [sin foliar], respectivamente). También escribió al gran duque de Moscovia para que socorriera al emperador, y aquél manifestó su disposición a negociar una liga con el papa, el emperador y Felipe II, tal como consta en su respuesta (copia de ésta y negociación de la misma desde Praga en AGS E702 SF). Durante todos los años de la guerra danubiana (1593-1606) fueron constantes las llamadas de Clemente VIII, a través de sus nuncios, a los reyes de España para que ayudaran al emperador, cf. AGS E964 Fs. 66-67, E965 Fs. 106, 108ss, E977 SF, etc.

gar, incluso, hasta la muerte. Para más detalles, se remite también a la información oral de Giacobo, al que nuevamente se encargó pasar por Georgia de camino hacia la sede patriarcal de Edschmiadzin.

§ 11. Junto a la carta para Simón, Giacobo llevó otra para Demetrio, patriarca de Kartli (*Cardelii*), Kakheti (*Hiberiae*) y del Samtskhé-Saatabago (*Schetiae*[33]). Demetrio era el 'católico' de la Georgia oriental y meridional, mientras que la occidental tenía otro[34]. En efecto, la unidad religiosa georgiana del Medievo se vio rota, en la 2ª mitad del s. XV, por una escisión eclesiástica paralela a la política. Conocemos diversas noticias sueltas de esta época sobre los intentos del patriarcado de Antioquía de recuperar, al menos en parte, su jurisdicción primitiva sobre la iglesia georgiana. Parece que fue el patriarca Miguel IV (1470-1484) quien finalmente convenció a los obispos de la Georgia occidental de la conveniencia de que sus diócesis dependieran de su patriarcado, porque, según la tradición, esa zona había sido cristianizada por S. Andrés, a diferencia de la Georgia oriental que lo había sido por Sta. Nino, lo que justificaría la división eclesial. Así, nombró 'católico' de Abkhazeti a Joaquín, arzobispo de Tsaich-Bédia, con lo que se rompió la unidad de la iglesia georgiana[35]. En esta situación de cisma el Samtskhé, en el plano político abanderado de la lucha feudal por la independencia frente a los reyes georgianos, habría quedado incluido en el patriarcado occidental de no mediar la invasión turca desde las décadas finales del s. XV. Hasta su definitiva islamización en 1625 la región dependió del patriarca de la Georgia oriental con sede en Mtskheta, la antigua capital política de Georgia y luego su capital religiosa.

---

33 De Meskheti, otro nombre con el que se conocía el Samtskhé o Georgia meridional.

34 La identificación de este patriarca resulta problemática. Tamarati, *L'église...*, 409, menciona a Domenti II entre los años 1583 y 1602. Por el contrario, Salia, *Histoire...*, 80-82, y "Les chefs de l'église géorgienne", *Bedi Kartlisa* 41/42 (1963) [10-16], p. 16, y Tabagua, *Georgia en los archivos ... (ss. XIII–XVI)*, 235, en el listado de 'católicos' de la iglesia georgiana que ofrecen según el calendario publicado por el propio patriarcado, mencionan a Domenti I entre los años 1599-1603 y a Doroteo III entre 1592 y 1599. "Les chefs de l'église géorgienne", *Bedi Kartlisa* 41/42 [1963] 10-16. Con los datos de que dispongo no he podido identificar al Demetrio de esta carta. Teniendo en cuenta el desorden jerárquico que vivieron las iglesias orientales bajo dominio de la Puerta debido al peculiar sistema de confirmación de los cargos por parte de las autoridades turcas, ante las que los argumentos pecuniarios tenían un peso decisivo, quizás sea un patriarca desconocido hasta la fecha.

35 Posteriormente la sede patriarcal se trasladó a Kutais bajo el patriarcado de Zacarías (1657-1660), en donde existió hasta 1814.

§ 12. La carta a Demetrio es también respuesta a otra suya traída por Giacobo con la de Simón. No hay constancia de que Demetrio escribiera a Felipe II. Si lo hizo, la carta nos es desconocida, como también nos es desconocida la que envió a Clemente VIII, si es que se ha conservado. Es posible que se encuentre más o menos oculta, junto con la de Simón, en alguna serie del Archivo Vaticano. Sin embargo, por la respuesta del papa que ahora publico podemos hacernos una cierta idea de su contenido. Comienza con un largo párrafo en el que justifica la primacía del papado según las palabras de Cristo *ego dico tibi* ... Cristo, la piedra angular escogida por Dios Padre, constituyó al apostol Pedro en fundamento de su Iglesia, y el papa, aunque indigno sucesor y heredero del *princeps apostolorum*, por disposición divina ha recibido esa misma autoridad para presidir en su cátedra la Iglesia universal y para congregar a todos los pueblos católicos, en especial a los obispos, primados y patriarcas. A continuación comunica a Demetrio la recepción de su carta de manos de Giacobo y la gran alegría que le supuso comprobar su piedad y devoción hacia la Sede Apostólica y su adhesión, a pesar de la distancia, a la Iglesia universal en el vínculo de la fe católica. Manifiesta su agradecimiento a Cristo, no sólo por haber sembrado la semilla del evangelio en Georgia a través de S. Andrés, cuando envió a sus apóstoles a predicarlo a toda criatura, y por haberla hecho crecer luego por obra de Sta. Nino[36], sino también por haberla conservado después de tantos siglos entre "infieles" que ignoran a Dios y lo combaten. Alaba el celo pastoral de Demetrio, le exhorta a perseverar en la custodia del evangelio y le promete el apoyo de su autoridad personal y de la Sede Romana en esa labor de defensa de la fe. La carta a Demetrio, como la de Simón, está fechada el primero de abril de 1598.

---

[36] Sobre los orígenes e historia del cristianismo en Georgia y su organización eclesial, cf. R. Janin, "Origines chrétiennes de la Géorgie", EO 15 (1912) 289-299; idem, "Géorgie", DTC VI, Paris 1920, coll. 1239-1289; M. Tamarati, *L'Église géorgienne dès origines jusqu'à nos jours*, Roma 1910, 120-133, 146ss; M. Tarchnišvili, "Die Legende der hl. Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins", *ByzZ* 40 (1940) 48-75; idem, "Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'Église de Géorgie", *Mus* 60 (1947) 29-50; idem, "Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens", *Mus* 73 (1960) 107-126; P. Peeters, "Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques", AB 50 (1932) 5-58; F. Thélamon, "Histoire et structure mythique; la conversion des Ibères", *Revue historique* 247 (1972) 5-28; C. Toumanoff, "Georgia, Church in Ancient", *New Catholic Encyclopedia* VI, Washington 1967, 361-369; J. Aßfalg – D. M. Lang, "Georgien", TRE 12, Berlin – New York 1984, 389-396.

§ 13. A pesar de los impedimentos que el papa menciona para justificar su tardanza en contestar, su respuesta a Simón y Demetrio fue más rápida que la de Felipe II. La carta del monarca español a Simón tiene fecha del 25 de julio de ese año[37]. Poco después, el 4 de agosto, Felipe II escribió sendas cartas a sus embajadores en Praga y Roma, D. Guillén de S. Clemente y el duque de Sessa respectivamente, en las que les informaba de las peticiones de Simón y les ordenaba que favorecieran sus demandas ante el emperador y el papa. Una vez más España actuó con retraso, cuando la respuesta del papa ya estaba redactada y, probablemente, había salido hacia Georgia en manos de Giacobo. Por lo que respecta a la de Felipe II, no es seguro que llegara a salir de Madrid si tenemos en cuenta que el 22 de julio el rey había entrado en la fase final de la enfermedad que le llevó a la muerte el 13 de septiembre. Entre tanto, los acontecimientos en Georgia se habían precipitado. La nueva paz turco-persa de 1590, que cerró un periodo de 12 años de guerra entre ambos imperios, era mucho más favorable para la Puerta que la de Amasia de 1555. Bajo control otomano quedaron, no sólo Georgia, sino también el Azerbaiyán y el Shirván. A pesar de ello, Simón continuó la lucha y decidió atacar la guarnición turca de Gori, centro político y militar de gran importancia y villa estratégica para el control de Kartli, sin esperar a tener respuesta de Roma, Madrid y Praga a su petición de alianza contra la Puerta. Cabe decir, en su descargo, que la situación interna y externa de Turquía, que no era buena, le ofrecía una ocasión relativamente propicia. Desde 1593 ésta se encontraba inmersa en una nueva guerra contra el Imperio Austro-Húngaro por el Danubio, en cuyos primeros años sufrió severos reveses por el apoyo de los príncipes danubianos a Rodolfo II[38]. Además, en los años finales del s. XVI e iniciales del XVII Turquía sufrió graves problemas financieros, sociales, de disciplina y técnica militar, etc., que se manifestaron en las violentas revueltas minorasiáticas de los 'djelalis', que en ocasiones llegaron a ser una seria amenaza para la Puerta. Así, pues, no es de extrañar que Simón no esperara a tener las respuestas en su mano para empuñar las armas una vez más: las circunstancias jugaban a su favor y, de hecho, el emperador estaba ya en guerra contra la Puerta, por lo que sólo cabía esperar una mayor implica-

---

[37] Cf. J. M. Floristán, "Una carta en griego de 1598..."

[38] Para una visión pormenorizada del conflicto, cf. A. Randa, *Pro republica christiana. Die Walachei im 'langen' Türkenkrieg der katholischen Universalmächte (1593-1606)*, München 1964.

ción en ella de Felipe II como tío de Rodolfo. Tras un largo asedio Simón se apoderó de Gori en 1599. La reacción turca no se hizo esperar: si cundía el ejemplo georgiano, el sofí podía reponerse y recuperar lo perdido en 1590, una vez rechazados los uzbegos y puesto en orden su reino. Djafar Pachá, beylerbey de Tabriz y Van, derrotó a Simón gracias a la superioridad de su ejército en hombres y capacidad de fuego. Por segunda vez Simón cayó en manos de sus enemigos, en esta ocasión turcos, que lo condujeron cautivo a Estambul y lo encerraron en la fortaleza de las Siete Torres. Los esfuerzos georgianos por alcanzar su libertad resultaron infructuosos y el rey sólo regresó a Kartli tras su muerte en 1601, para ser enterrado en Mtskheta junto a los restos de su padre Luarsab I.

DOC. Nº 1

[ASVat, Arm. XLIV, 42, ff. 99r-101r = Arm. XLIV, 52, f. 148r ss;
Epist. ad Princ. 30, f. 90r ss]

[f.99r]Carissimo in Christo filio nostro Simeoni |[2] regi Cardelii et Hiberiae |[3] Clemens p(a)p(a) VIII.|

[4]Carissime in Christo fili noster salutem et apostolicam |[5] benedictionem. benedictus Deus omnis gratiae et |[6] consolationis, qui secundum misericordiam suam ma|[7]gnam vocavit nos in aeternam suam gloriam, in filio |[8] suo unigenito et dilecto Iesu Christo domino et salvatori |[9] nostro, qui dilexit nos et obtulit semetipsum pro nobis |[10] hostiam immaculatam et acceptabilem Deo patri in |[11] odorem suavitatis, et lavit nos a peccatis nostris in |[12] sanguine suo, qui ecclesiam suam sanctam catholicam |[13] toto terrarum orbe diffusam aedificavit et usque in fines |[14] saeculorum aedificare non cessat supra beatissimum |[15] apostolorum principem Petrum, cuius nos locum et |[16] auctoritatem, Spiritu Sancto ita disponente, quamvis |[17] meritis longe impares et indigni tenemus et oves |[18] Christi fidei nostrae in eodem beato Petro creditas, |[19] ubivis gentium existant et longissime licet regionum |[20] intervallo a nobis disiunctas, complectimur tamen in |[21] visceribus Iesu Christi easque non secus ac si praesentes |[22] essent pascimus pastorali nostra sollicitudine quan|[23]tum possumus, divina gratia adiutrice. caritas enim |[24] quae est vinculum perfectionis omnia coniungit et |[f.99v] [25] copulat sive longe sint sive prope. itaque, fili carissime,|[26] licet tot regionum longuinquitate segregati simus, in |[27] corde tamen nostro habitas in caritate Christi, et memores |[28] tui

sumus in orationibus nostris et de tua salute laeta |29 audire semper optamus. quare gaudium singulare |30 attulerunt nobis litterae tuae quas ad nos misisti per |31 dilectum filium Iacobum, ex quibus cognovimus tui |32 animi magnitudinem et tuam in fide catholica con|33stantiam quam te corde credere ad iustitiam et ore |34 confiteri ad salutem pie ostendis, et contra impios |35 agarenos et turcas eam fortiter defendis atque ut cathol|36licus princeps propter honorem Dei et beati Petri |37 humilitati nostrae reverentiam et obedientiam praestas,|38 quemadmodum omnes quoque catholici reges et principes |39 praestant, et sanctam romanam ecclesiam fidei ma|40gistram et tuam omniumque fidelium matrem pio |41 affectu veneraris. hic enim doctrinae salutaris inte|42gritas, hic fidei pretiosum depositum a Christo traditum |43 incorruptum conservatur, hic fidei petra et beatissimi |44 Petri cathedra collocata est, pro quo Christus dominus |45 rogavit ut non deficiat fides eius. reddat tibi Deus |46 pro tua pietate annos longaevos et filios sicut novellas |47 olivarum in circuitu mensae tuae, et victoriam de |48 immanissimis hostibus crucis Christi. audivimus autem |49 de obitu clarae memoriae regis Chirluar Saphi patris tui |[f.100r] 50 qui, ut scribis, propter amorem Christi domini et propter |51 gloriam nominis christiani contra efferatos agarenos |52 pugnando fortiter in bello occubuit, cuius mors pretiosa |53 in conspectu Domini non tam lacrymis quam gratula|54tionibus prosequenda est, nunc enim corona caelesti,|55 ut pie credere licet, a Deo coronatus gaudiis in caelo |56 perfruitur sempiternis. de tuis vero aerumnis et car|57ceris calamitate apud persas, quam commemoras, non |58 mediocrem cepimus molestiam, sed gratias agimus Deo |59 qui non permittit nos tentari supra id quod possu|60mus, quin potius facit cum tentatione proventum,|61 quod sua potenti dextera te e carcere eduxit et |62 confirmavit regnum tuum, et stabilivit solium tuum.|63 ipse te perpetuo custodiat et doceat manus tuas ad |64 bellum et corroboret brachium tuum, ut ipsius D(omi)ni |65 praelia contra inimicos eius et populi sui christiani,|66 et praesertim contra immanissimos turcas feliciter |67 praeliaris. hi enim, ut nosti, insatiabili dominandi |68 cupiditate inflammati et odio implacabili contra |69 nomen christianum incensi, omnes reges principes |70 et populos qui salutiferae atque invictae crucis vexil|71lum sequuntur durissimae servitutis iugo oppri|72mere conantur, sed confidimus in Deo et in potentia |73 virtutis eius quod dissipabit consilia impiorum,|74 et nos pro nostra pastorali sollicitudine ex hac ap(ostoli)ca |[f.100v] 75 specula in qua a Deo collocati sumus non cessamus |76 clamare et excitare reges et principes christianos |77

filios nostros in Christo adversus communem hostem,|[78] et nos ipsi quantum vires nostrae temporales patiun|[79]tur, immo supra vires turcarum impetum depellere |[80] et furorem retardare connixi sumus, copiis et auxiliis |[81] per hos proximos annos in Hungariam missis, quod |[82] fama ad te quoque perlatum esse existimamus. tibi |[83] vero gratulamur quod nullis laboribus et periculis |[84] cedas, sed animo excelso et invicto crudelibus otto|[85]mannis resistas paratusque sis pro illius sanctissimo |[86] nomine, qui suo pretioso sanguine in ara crucis |[87] nos redemit, vitam et sanguinem tuum, si ita opus |[88] sit, profundere. benedicat te Deus altissimus et |[89] custodiat et multiplicet in te dona sua, per merita |[90] et intercessionem sanctissimae Dei genitricis semper |[91] Virginis Mariae et sanctorum apostolorum Petri et |[92] Pauli et gloriosi apostoli Andreae et omnium sanctorum |[93] cum Christo regnantium, et nos auctoritate Dei |[94] omnipotentis, cuius vices quamvis indignissimi |[95] in terris gerimus, tibi et filiis tuis et populo tuo |[96] nostram paternam et apostolicam benedictionem |[97] tribuimus, vobisque veram felicitatem ab ipso bonorum |[98] omnium auctore Deo precamur. cetera tibi exponet |[99] idem dilectus filius Iacobus quem serius aliquanto |[f.101r] [100] quam voluissemus ad te remittimus, quod partim |[101] adversa valetudine, partim gravissimis christianae |[102] reipublicae negotiis impediti fuimus, sed illum ut |[103] familiarem tuum et a te missum libenter vidimus |[104] et ad conspectum et colloquium nostrum benigne |[105] admisimus, quemadmodum ex eodem ipso poteris |[106] intelligere. gratia domini nostri Iesu Christi sit |[107] cum spiritu tuo, fili carissime. datum Romae apud |[108] sanctum Petrum sub annulo piscatoris die prima |[109] aprilis 1598, pontificatus n(ost)ri anno septimo.|

5-7 benedictus Deus ... in aeternam suam gloriam: 1P 1,3 | **9-11** qui dilexit nos ...... in odorem suavitatis: Eph 5, 2 | **11-12** lavit ... in sanguine suo: Ap 1, 5 | **20-21** in visceribus Iesu Christi: Ph 1,8 | **23-24** caritas ... perfectionis: Col 3, 14 | **45** rogavit ... fides eius: Lc 22, 32 | **46-47** sicut novellas ... mensae tuae: Ps 127, 3 | **52-53** cuius mors pretiosa in conspectu Domini: Ps 115, 15 | **59-60** nos tentari ...... cum tentatione proventum: 1Cor 10, 13 | **64-67** Domini praelia praeliaris: 1Sm 25, 28 | **73** dissipare consilia gentium, pravorum, etc. : ubicumque in sacris libris, e.g. 2Esr 4, 15; Iob 5, 13; Ps 32, 10; Ier 19, 7.

DOC. Nº 2

[ASVat, Arm. XLIV, 42, ff. 101[r]-103[r] = Arm. XLIV, 52, f. 142[r] ss; Epist. ad Princ. 30, f. 92[v] ss]

[f. 101r]Ven(erabi)li fratri Demetrio Cardelii et Hiberiae |[2] et Schetiae patriarchae |[3] Clemens p(a)p(a) VIII.|

[4]Ven(erabi)lis frater, salutem et apostolicam benedictionem.|[5] benedicimus Deum caeli qui per mortem unigeniti |[6] Filii eius liberavit genus humanum a potestate |[7] tenebrarum, ut ostenderet abundantes divitias gra|[8]tiae suae in bonitate super nos in Christo Iesu d(omi)no |[9] nostro, qui est pax nostra, qui ecclesiam suam sanctam |[10] catholicam et apostolicam aedificavit supra beatissi|[11]mum apostolum Petrum, cui ipse rex gloriae per |[f.101v] [12] quem facta sunt omnia et cuius verba nunquam |[13] praeteribunt hunc in modum locutus est: *ego dico* |[14] *tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo* |[15] *ecclesiam meam.* nam cum dominus noster Iesus Christus |[16] sit lapis electus, pretiosus, angularis, in fundamento |[17] positus a Deo et Patre, et fundamentum aliud nemo |[18] possit ponere praeter id quod positum est, ipse tamen |[19] Iesus cui omnis potestas data est in caelo et in terra |[20] beato apostolo suo Petro hanc firmitatem dedit, ut sit |[21] petra fidei immobilis supra quam innititur et |[22] consurgit ecc(lesi)a sancta, civitas Dei supra montem |[23] posita, ad quam fluunt omnes gentes et populi.|[24] et nos humiles et infirmi et eiusdem beatissimi |[25] apostolorum principis Petri indigni haeredes et |[26] successores, divina tamen dispositione illius locum |[27] et auctoritatem tenemus et in illius sacra cathedra |[28] universali ecc(lesi)ae praesidemus, et omnes populos |[29] fideles et catholicos, et praesertim ven(erabi)les fratres n(ost)ros |[30] patriarchas primates et episcopos in partem solli|[31]citudinis nostrae vocatos, congregamus et in vinculo |[32] pacis et caritatis connectimus et adstringimus |[33] nobis et huic sanctae romanae ecc(lesi)ae, quae est caput |[34] mater et magistra omnium ecclesiarum, a qua |[f. 102r] [35] tamquam a fonte emanat unio sacerdotum quam |[36] gloriosissimi apostoli Petrus et Paulus non solum |[37] doctrina sua fundarunt, sed suo etiam sanguine |[38] et martyrio consecrarunt, cui ecc(lesi)ae qui non |[39] adhaeret et eius gratia et communione non fruitur |[40] in Christo, est sicut ethnicus et publicanus et |[41] aeternam salutem consequi nullo modo potest. itaque,|[42] frater, acceptis litteris tuis quas nobis reddidit |[43] dilectus filius Iacobus, gaudio singulari affecti |[44] sumus videntes pietatem et devotionem tuam |[45] erga hanc sanctam apostolicam se-

dem et quod |[46] hanc matrem tuam pio affectu veneraris et ad |[47] eius amplexum prosperas eique, tametsi remotissi|[48]mis regionibus a nobis disiunctus sis, te adhaerere |[49] ostendis in unitate fidei catholicae et vinculo ca|[50]ritatis, in quo nos etiam te absentem tamquam |[51] praesentem complectimur in spiritu Christi, cui gratias |[52] agimus quod non solum ab initio nascentis ecc(lesi)ae,|[53] cum apostolos suos mitteret in omnem terram ad |[54] praedicandum evangelium omni creaturae, salutiferae |[55] doctrinae semen in regno et provintiis istis primum |[56] iecit per beatum apostolum suum Andream, et deinde |[57] etiam per humilem ancillam suam quam tu commemoras |[f.102v][58] et cuius apud nos etiam insignis memoria celebratur |[59] incrementum magnum dedit et evangelium pro|[60]mulgavit, sed post tot quoque saecula et aetates christia|[61]nae fidei lucem conservat inter gentes quae Deum |[62] ignorant et veritatem evangelii oppugnant, et |[63] crucem Christi blasphemant et vos persequuntur,|[64] in quorum medio lucetis per Dei gratiam tamquam |[65] lucerna in caliginoso loco. laudamus etiam, frater,|[66] pastoralem vigilantiam tuam in grege isto pascen|[67]do, et pro nostri muneris officio et ea quam |[68] gerimus omnium ecclesiarum sollicitudine te |[69] paterne hortamur ut constanter persistas in tua |[70] custodia et labores strenue in evangelio, ut cum |[71] servis Christi fidelibus mercedem accipias in die |[72] retributionis. si qua vero in re usus venerit |[73] ut ad animas Christo d(omi)no lucrandas et ad fidei |[74] integritatem conservandam nostra et huius sanctae |[75] apostolicae sedis auctoritate indigeas, eam tibi |[76] amanter cum Domino pollicemur: nihil enim ar|[77]dentius optamus quam salutem animarum pro quibus |[78] Christus mortuus est. magnam etiam cepimus volup|[79]tatem audientes de carissimo filio nostro in Christo |[80] Simeone rege, quod post graves diuturni carceris |[f.103r][81] aerumnas potenti Dei dextera eductus, nunc in solio |[82] suo paterno sedet cum gloria et praelia Domini prae|[83]liatur contra impios et christiano nomini infensissi|[84]mos turcas, quemadmodum ex tuis et eiusdem |[85] regis litteris copiose cognovimus, quibus amanter |[86] respondimus et oratorem a vobis missum dilectum |[87] Iacobum libenter vidimus et benigne audivimus,|[88] quod ipsemet vobis fusius exponet. dimisimus enim |[89] eum cum pace et benedictione nostra, quamquam |[90] serius quam voluissemus, corporis aegritudine primo,|[91] mox gravissimis christianae reipublicae negociis |[92] impediti. tibi quoque, frater, apostolicam nostram |[93] benedictionem impartimur tuisque orationibus |[94] pastorales labores nostros adiuvari cupimus, et nos |[95] vicissim Deum precamur ut per merita sanctissi|[96]mae genitricis suae semper

virginis Mariae vos |[97] caelestis gratiae suae patrocinio tueatur et hostes |[98] fidei prosternat et inminentia pericula dimoveat |[99] et vos ad gaudia sempiterna perducat. datum |[100] Romae apud sanctum Petrum sub annulo piscatoris |[101] die prima aprilis 1598 pontificatus nostri |[101] anno septimo.|

6-7 potestate tenebrarum: Col 1, 13 | **7-8** ut ostenderet abundantes divitias gratiae suae: Rm 9, 23 | **12-13** cuius verba nunquam praeteribunt: Mt 24, 35 | **13-15** ego dico tibi ... ecclesiam meam: Mt 16, 18 | **16-17** lapis electus, pretiosus, angularis, in fundamento positus: Is 28, 16 | **19** potestas data est in caelo et in terra: Mt 28, 18 | **22-23** civitas Dei supra montem posita: Mt 5, 14 | **31-32** in vinculo pacis et caritatis: Eph 4, 3; Os 11, 4 | **40** est sicut ethnicus et publicanus: Mt 18, 17 | **53-54** in omnem terram ... omni creaturae: Mc 16, 15 | **65** lucerna in caliginoso loco: 2P 1, 19 | **82-83** praelia Domini praeliatur: 1Sm 25, 28.

José M. Floristán Imízcoz

Facultad de Filología A-35
Universidad Complutense
28040-Madrid
floris@eucmax.sim.ucm.es

Luca Pieralli

Benedetto, metropolita di Seleucia negli anni della guerra di Candia

Una delle difficoltà maggiori, con le quali deve fare i conti chi intenda occuparsi della storia della Chiesa greca nell'epoca della Turcocrazia, è sicuramente la penuria delle fonti pubblicate. A causa della dispersione di numerosi archivi ecclesiastici e dello scarso interesse per questo periodo finora mostrato dagli studiosi, i documenti a disposizione sono pochi e spesso in raccolte editate con criteri non del tutto affidabili[1]. Oltre agli atti pubblicati da Miklosich-Müller[2] ed alle notizie dei documenti patriarcali di Sathas[3], della fine del secolo scorso, possiamo menzionare per gli anni più recenti[4] ben poche altre raccolte di documenti emessi dal patriarcato di Costantinopoli in epoca ottomana. Alcuni documenti sono stati raggruppati in maniera tematica, soprattutto a proposito dei rapporti tra il Patriarcato Ecumenico e le confessioni protestanti nel sedicesimo secolo, oppure sono stati pubblicati i Berāt d'investitura dei patriarchi. La raccolta di

[1] Lo stesso si potrebbe affermare a proposito dello studio delle caratteristiche diplomatiche dei documenti patriarcali. L'unico tentativo di classificazione di documenti patriarcali è quello compiuto da F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten*, München 1948, pp. 212 ss.

[2] F. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata Graeca Medii Aevi sacra et profana*, I-VI, Vindobonae 1860-1890 dove vengono pubblicati soprattutto documenti patriarcali diretti al monastero di S. Caterina del Sinai ed ivi conservati e documenti destinati a Cipro. Per completezza, contenendo soltanto alcuni atti patriarcali, è da menzionare anche Ph. Meyer, *Die Hauptturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Grösstentheils zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitungen versehen*, Leipzig 1894.

[3] K. N. Sathas, *Περίληψις Πατριαρχικῶν Ἐγγράφων* (1538-1684) in *Bibliotheca graeca Medii Aevi*, III, Venetiae 1824, p. 545 ss. Il contributo di Sathas, oltre a limitarsi ad un'enumerazione temporale di atti dei vari patriarchi, è particolarmente insidioso in quantò spesso non offre nessun riferimento preciso alla collocazione archivistica di detti documenti.

[4] Una pubblicazione da segnalare, anche se solo relativamente recente, è quella di T. H. Papadopullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People Under Turkish Domination*, Brussels 1952 ed in part. pp. XV-XVII per i riferimenti bibliografici alle edizioni di documenti patriarcali.

lettere patriarcali di M. I. Manoussakas[5] finora inedite, dirette tra gli anni 1547-1806 agli arcivescovi di Filadelfia in Venezia ed alla confraternita dei Greci ortodossi, rappresenta un caso unico in questo ambito ed incoraggia imprese del genere[6].

Credendo pertanto di compiere un'operazione utile per gli studiosi, pubblichiamo in questa sede due pergamene attualmente conservate presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, dove le abbiamo potute conoscere e studiare nell'ambito di una più ampia ricerca sulle pergamene greche emesse dai patriarchi di Costantinopoli[7].

* * *

Le due pergamene di cui ci occupiamo sono dell'anno 1653 e sono state emesse dal patriarca ecumenico Paissio I in una lingua purista e secondo un formulario abituale alla cancelleria patriarcale. La prima è una πρᾶξις di nomina del metropolita Benedetto di Seleucia, la

---

[5] M. I. Manussakas, *Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547-1806) πρὸς τοὺς ἐν Βενετίᾳ μητροπολίτας Φιλαδελφείας καὶ τὴν ὀρθόδοξον ἑλληνικὴν ἀδελφότητα* (*Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν* III), Venezia 1968.

[6] Un progetto esteso anche ai documenti postbizantini, ma purtroppo incompiuto, fu quello allora celebre di C. Jireček - F. Dölger, *Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit (bestimmt zur Vorlage bei der zweiten allgemeinen Sitzung der Association Internationale des Académies*, London 1904), München 1903. Più recentemente un analogo progetto di pubblicazione di tutti i documenti emessi dal patriarcato di Costantinopoli in epoca post-bizantina è stato annunciato dall' Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν di Atene, ma finora non ha avuto esito. Un precursore *ante-litteram* dei sopra citati progetti è stato quello patrocinato dall'ultimo Grande Logoteta di Costantinopoli Stavraki Aristarchis Bay (vissuto dal 1834 al 1925) il quale, nell'intento di ricostruire la storia del patriarcato, avviò con vari collaboratori la ricerca e la copia dei documenti. I volumi così raccolti sono stati poi inseriti nella serie vaticana con la segnatura *Vatt. graeci 2399-2563*. I due documenti in oggetto non figurano tuttavia, come abbiamo potuto verificare, nella raccolta di Aristarchis. Faremo in seguito riferimento a questo prezioso ed abbondante materiale della Vaticana, purtroppo ancora non inventariato, per l'identificazione di un metropolita firmatario del secondo documento qui editato. Sul grande logoteta Aristarchis cfr. I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta* I, Città del Vaticano 1941, p. V e ss. e P. G. Nikolopoulos, s. v. 'Αριστάρχαι. 6. Σταυράκης in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* III (Atene 1963), p. 134. Utile, anche se sommario, è sempre di P. G. Nikolopoulos, "L'inventario dei codici vaticani greci 2403-2631", ΕΕΒΣ 35 (1966) 129-131.

[7] Pubblicate da Georg Hofmann. Cfr. G. Hofmann, "Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte", OCP 13/II, 15/I, 19/II, 20/I, 25/II, 31/I, 36/II anni 1928-1934.

seconda è un atto sinodale ratificato con il *menologema* del patriarca[8] e firmato da sedici metropoliti. In questo secondo atto il patriarca chiede la solidarietà dei regnanti dei paesi cristiani e degli uomini di Chiesa per il pagamento della tassa di liberazione dei familiari del medesimo metropolita, finiti nelle mani dei pirati nell'isola di Sifnos. La vicenda di questo metropolita destinato ad una sede ormai da molto tempo priva di pastore ed abbandonata agli infedeli presenta una serie di elementi che necessitano di una spiegazione storica. Innanzi tutto dobbiamo porci il problema se veramente, nel diciassettesimo secolo, il Patriarcato Ecumenico abbia voluto restaurare la metropolia di Seleucia in Panfilia, oramai da molto tempo nelle mani dei Turchi, o non si tratti piuttosto di una pura nomina per un metropolita titolare e residente al Fanar[9]. In secondo luogo dobbiamo capire il motivo vero che giustifica l'emissione da parte del patriarca di tali atti. La risposta, oltre che dall'esame della situazione storica del momento, sarà possibile anche con l'ausilio di dati ricavabili da altre testimonianze.

La connessione rilevabile tra i due documenti, con date prossime ma diverse, non può non suscitare fin dall'inizio un certo scetticismo critico riguardo alla loro destinazione. È infatti molto probabile che i due atti siano stati inviati al fine di raccogliere denaro presso i regnanti cristiani a favore del patriarca di Costantinopoli[10]. Le circostanze storiche del Patriarcato Ecumenico in quegli anni sembrano di fatto spiegare una simile necessità e rendono possibile tale ipotesi in questo come per altri casi già segnalati altrove[11].

I rapporti tra il Patriarcato ed i Turchi al momento erano infatti molto tesi. La Sublime Porta era particolarmente sospettosa sia a causa dei contatti con il Protestantesimo, al culmine nel patriarcato di Cirillo Lucaris[12], sia a causa delle agitazioni interne sia per l'ulte-

---

[8] Sull'impiego del *menologema* da parte del patriarca ecumenico cfr. O. Kresten, "Μηνολογημα. Anmerkungen zu einem byzantinischen Unterfertigungstyp", *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 102 (1994) 3-52 in part. 40-42.

[9] La sede del patriarcato fu trasferita nel 1612 a S. Giorgio del Fanar, dove ancora esiste. Cfr. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. La siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 90 e ss. e pp. 290 ss.

[10] Papadopullos, *Studies and Documents*, *cit. supra* n. 4, pp. 131-132.

[11] Ad ex. cfr. H. Hunger, "Ein griechischer Patriarchen-Geleitbrief des 18. Jahrhunderts", JÖBG 6 (1957) 145-149.

[12] Su Cirillo Lucaris cfr. s. v. C. Emerau in DThC IX coll. 11003-1019 e G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968, pp.

riore espansione ad Occidente e in particolare con la guerra di Candia (1645-1669)[13]. In quel momento la sede costantinopolitana vide avvicendarsi molti patriarchi a causa della pesante tassa che doveva essere pagata agli ottomani per mantenere la carica. Alcuni patriarchi avevano così più volte, a distanza di pochi mesi, lasciato e poi nuovamente ripreso possesso del governo della Grande Chiesa. Il patriarca Paissio I[14], successo ad Atanasio III che aveva retto il patriarcato soltanto per quindici giorni, dalla fine di giugno del 1652, governò fino all'aprile del 1653 e poi nuovamente per un anno, dal marzo 1654 fino allo stesso mese dell'anno seguente. Nella seconda metà del diciassettesimo secolo si ebbe così l'alternanza di ben trentatré patriarcati, con solo quattordici patriarchi[15]. Date tali circostanze non risulta pertanto strana né immotivata la necessità di chiedere l'aiuto e la sovvenzione economica dei sovrani cristiani[16].

Il documento sinodale firmato dai metropoliti, qui edito, contiene infatti l'esortazione del patriarca di Costantinopoli ai regnanti ed agli alti prelati del mondo cristiano ad accogliere con generosità il metropolita Benedetto quando costui si fosse presentato presso di loro[17]. Il metropolita all'occasione poteva anche comprovare la legittimità

345-412 (α), 399-447 (β) e più recentemente G. Podskalski, *Die griechische Theologie in Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, pp. 162-180.

[13] Sono questi gli anni successivi alla riforma puritana di Murad IV: in questi anni le casse del sultano si erano svuotate a causa delle sommosse interne e degli sperperi della corte sotto Ahmed I o sultano Ibrahim. La necessità di recuperare del denaro con la compravendita di cariche ecclesiastiche è quindi ben spiegabile.

[14] Per il ruolo assunto da questo patriarca nella questione dei "vecchi credenti" in Russia cfr. ad ex. A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, p. 229 ss.

[15] Cfr. R. Janin s. v. "Constantinople. Patriarcat grec", in DHGE, XIII, coll. 632-633.

[16] Le autorità turche avevano ovviamente interesse perché i prelati si alternassero dal momento che, ad ogni nuova promozione, dovevano pagare le consuete tasse. In alcuni casi le autorità riuscirono ad alternare i patriarchi anche in maniera più drastica, come nel caso di Partenio III, impiccato, o di Gabriele III, esiliato ed impiccato nell'aprile 1657. Janin osserva del resto la rapidità con cui i patriarchi si successero da questa data fino all'inizio del secolo XIX, ritirandosi e ritornando in carica più volte. Cfr S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968, p. 376. Nel 1726, sotto la reggenza di Paissio II, la quota da versare ai Turchi era di 400.000 franchi, ai quali ne dovevano essere aggiunti ancora 145.000. Nel 1759 il sultano Mustafà III stabilì che ogni patriarca doveva pagare 120.000 franchi. Cfr. R. Janin, s. v. cit. in DHGE, XIII, col. 680.

[17] Cfr. infra doc. n°. 2 r. 24 del testo.

della sua richiesta mostrando la πρᾶξις di nomina, firmata dal patriarca ecumenico, la prima pergamena qui edita.

I due documenti in oggetto, pur espressi in un linguaggio paludato e che usa le note formule[18], contengono tuttavia molti elementi utili per capire la realtà del patriarcato di Costantinopoli in quegli anni.

Il documento di nomina descrive[19] dettagliatamente la situazione di desolazione e di abbandono che regnava al momento nell'eparchia di Seleucia, indicando la volontà del patriarca di restituire a questa Chiesa la sua primitiva gloria. Nell'esaminare il generale stato di decadenza della vita urbana di Seleucia precisa che non esistevano perfino più le vie d'accesso ed i villaggi di un tempo. Afferma inoltre l'incapacità dell'eparchia di mantenere in maniera conveniente un metropolita. Tutti questi dati ci offrono una chiara immagine dello stato di precarietà e di crescente spopolamento in cui la comunità dei cristiani ortodossi viveva in questa ed in altre località del sud dell'attuale Turchia.

Il secondo documento sposta invece lo scenario degli eventi a Creta. È infatti a Creta che si trovava il metropolita Benedetto, dopo la consacrazione, ed è ancora da Creta che una lettera del prelato fu spedita a Costantinopoli, al patriarca Paissio. Vi si dice che nel timore di un imminente pericolo, i familiari del metropolita Benedetto lasciarono la fortezza di Creta per recarsi con un'imbarcazione a Sifnos, dove i pirati li avevano catturati e condotti in catene a Monemvasia nel Peloponneso.

Creta in questo momento era teatro della guerra, generalmente detta di Candia, tra la Porta e Venezia, impegnata nella difesa dell'isola, in suo possesso da circa quattro secoli, e quindi della sua posizione egemone nel commercio marittimo nell'Egeo. La guerra, iniziata nel 1645, si protrasse fino al 1669 sia per la mancanza di unanimità tra i governanti ottomani, sia per la debolezza di Venezia. La Repubblica non poté contare sulle potenze occidentali, come a Lepanto contro i Turchi, perché gli interessi commerciali non erano più centrati nel Mediterraneo. I paesi impegnati nel commercio con l'Oriente come la Francia, l'Inghilterra e l'Olanda, preferirono infatti la pace con gli ottomani, disinteressandosi delle sorti di Venezia[20].

---

[18] Cfr. infra i paralleli indicati in apparato con altri luoghi del registro patriarcale.

[19] Cfr. infra doc. n°. 1pp. 404-410.

[20] Cfr. K. M. Setton, *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century*, Philadelphia 1991, p. 107 ss.

La conquista dell'isola da parte degli ottomani avvenne gradualmente, fino alla presa della fortezza (κάστρον) di Iracleion o Candia, come fu chiamata dai Veneziani che estesero tale denominazione a tutta l'isola[21]. Fin dall'inizio dell'occupazione turca dell'isola i Greci, che videro negli ottomani dei liberatori[22], reintrodussero la gerarchia ecclesiastica in comunione con il patriarcato di Costantinopoli, fino ad allora vessata dai Latini.

Il secondo documento qui edito dice appunto che nei primi mesi del 1653 il metropolita Benedetto si trovava nella fortezza di Creta[23]. Il pericolo incombente era quindi sicuramente il possibile scontro armato tra Veneziani ed ottomani, in cui poteva venire facilmente coinvolto anche il neoeletto metropolita di Seleucia a causa del dissidio tra popolazione greca e latina, risvegliatosi nell'isola coll'arrivo dei Turchi.

La presenza di pirati nell'arcipelago delle Cicladi, dove fu catturato il seguito del metropolita di Seleucia, è anch'essa ben documentata in questo periodo[24]. Il particolare del pagamento del riscatto, in parte effettuato a proprie spese dai Cristiani del luogo ed in parte con denaro concesso in prestito dai Turchi, è ugualmente adeguato nei rapporti tra Cristiani ed ottomani. Gli ottomani non erano infatti in alcun modo ostili al metropolita, ma si mostravano, come anche per

---

[21] Cfr. R. Mantran, *L'impero ottomano, Venezia e la guerra (1570-1670)*, in: *Venezia e la difesa del Levante da Lepanto a Candia 1570-1670*, Venezia 1986, pp. 227-232.

[22] Cfr. R. Janin s.v. "Crète" in DHGE, XIII, coll. 1033-1037. Il primo metropolita in comunione con Costantinopoli, subito dopo lo sbarco dei Turchi, fu Neofito Patelarios.

[23] Sull'identificazione dell'espressione κάστρον Κρήτης con Iracleion cfr. Styl. Alexiou, "Τὸ Κάστρο τῆς Κρήτης και ἡ ζωή του στὸν ΙΣΤ΄- ΙΖ΄ αἰώνα", *Κρητικὰ Χρονικὰ* 19 (1965) 146-178 in part. 149.

[24] Il pericolo dei pirati era sentito in maniera molto forte in questo periodo, come ci mostrano numerosi interventi del genere sia in Oriente che in Occidente. Sin dal XIV secolo, ad esempio, furono inviati dalla curia romana dei Brevi pontifici che concedevano indulgenze a coloro che davano elemosine per il riscatto di caduti in prigionia di pirati. Nella seconda metà del Cinquecento, con gli *hortatoria pro captivis*, i fedeli venivano esortati a contribuire al pagamento della taglia imposta ai prigionieri, di cui era brevemente narrato il triste caso. Per la questione, come per l'indicazione della documentazione archivistica relativa cfr. A. Mercati, "Episodi piratici del secolo XVI da *Indulgentiae pro captivis*", *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 52 (1931) 453-470 ed anche Id., "Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del monte Athos", OCP 18 (1952) 89-112. In particolare la zona delle Cicladi era già nota dall'alto medioevo per essere stata abitata da pirati. Al proposito cfr. il curioso parallelo che possiamo leggere in V. Ruggieri - F. Nethercott, "The Metropolitan City of Syllion and its Churches", JÖB 36 (1986) 133-156 in part. 139-141.

le cariche ecclesiastiche, soprattutto interessati a speculare chiedendo interessi altissimi.

Se quindi escludiamo dalla nostra analisi dei due documenti in oggetto i lunghi proemi convenzionali riscontriamo una serie di notizie che facilmente s'accordano con gli eventi del periodo in cui questi furono emessi.

Un dato che sembra invece poco sostenibile su base storica è la reale volontà del patriarca di Costantinopoli di restaurare l'eparchia di Seleucia in Panfilia, della cui esistenza non avevamo più notizia da almeno tre secoli. Non si può certo negare la presenza di una minoranza cristiana in queste regioni, come si evince dalla citata descrizione della decadenza della metropolia, ma appare difficile credere ad una vera e propria *reimplantatio Ecclesiae*, istituzionalmente intesa.

La lista episcopale del 1645, redatta dall'archimandrita Giacomo per ordine del patriarca Partenio, non menziona infatti la metropolia, che non figura neanche nella lista del 1715 del patriarca Crisanto di Gerusalemme[25]. L'ultimo riferimento ad un metropolita di Seleucia è contenuto in un documento del 1394, pubblicato da Miklosich- Müller[26], dove un prelato con questo titolo è accusato di essersi impadronito illegalmente del governo della chiesa di Attalia. È pertanto da escludere un tentativo di recupero di questa parte dell'Asia Minore, ormai inesorabilmente caduta sotto il dominio ottomano[27], quindi il metropolita Benedetto, nel nostro secondo documento presentato come "ipertimo e exarchos di tutta la Panfilia"[28], sarà stato sicuramente un prelato titolare residente ad Istanbul presso il Fanar onorificato con tali titoli.

---

[25] Cfr. Janin, s. v. "Constantinople" cit. supra n. 15, col. 684 ss.; *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianorum Orientalium* I (*Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*) a cura di G. Fedalto, Padova 1988, p. 11 (D'ora in poi HEO).

[26] Cfr. F. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata Graeca*, cit. supra n. 2, III, pp. 205-206.

[27] Per il declino dell'ellenismo cristiano in Asia Minore nel quattordicesimo secolo cfr. Sp. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1971, pp. 288-350 ed in part. per Seleucia p. 304 e p. 339.

[28] Cfr. infra riga n°. 11 del testo n°. 2. Sui metropoliti ipertimi cfr. V. Grumel, "Titulature des métropolites byzantins II, Métropolites hypertimes", in: *Mémorial L. Petit*, Bukarest 1948, pp. 152-184. Per le funzioni di "delegato patriarcale" svolte dall'esarca cfr. J. Darrouzès, *Recherches sur les Ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970, pp. 41, 162-163, 166, 214, 272-273, 308-309, 313.

Un metropolita con questo nome è assente sia nei pur assai incompleti, repertori della gerarchia ortodossa[29], sia nei pochi documenti editi. L'unico riferimento al nostro prelato lo abbiamo dai documenti pubblicati da Sathas, dove si fa brevemente riferimento ad un atto dell'8 gennaio del 1653, sesta indizione, con le semplici parole ὑπόμνημα Σελευκείας Βενεδίκτου διδασκάλου[30]. Abbiamo pertanto conferma dell'appartenenza di questo chierico alla Chiesa di Seleucia, ossia al clero metropolitano, in una data vicina alla πρᾶξις di nomina qui pubblicata[31]. Anche la definizione di διδάσκαλος è confermata dai documenti qui editi dove il metropolita è detto κῆρυξ τοῦ εὐαγγελίου (I r. 16; II r. 26), rappresentava quindi una carica tradizionalmente nota[32]. Probabilmente Benedetto affiancava i compiti tradizionali del διδάσκαλος del Vangelo con l'insegnamento nella Scuola del Patriarcato a Costantinopoli[33].

Una prova decisiva per la nostra ipotesi l'abbiamo trovata in una lettera di Paissio Ligarides[34], del tredici aprile 1654, diretta a Leone

---

[29] M. Le Quien, *Oriens Christianus* II, Paris 1740 rpr. Graz 1958, coll. 1011-1016 e HEO, II, 861. Ovviamente la mancanza di documenti editi impedisce di avere delle liste episcopali complete.

[30] K. N. Sathas, *Περίληψις*, cit. supra n. 3, III, p. 587. Purtroppo Sathas non offre ulteriori notizie sul documento in questione. Il termine ὑπόμνημα equivale a "documento ecclesiastico".

[31] Il modo in cui viene definito Benedetto nel documento dell'otto gennaio 1653 indica che in tale data egli era già stato consacrato metropolita di Seleucia. La πρᾶξις di nomina qui edita (doc. n°. 1), datata in gennaio senza indicazione del giorno, andrà pertanto datata ai primi sette giorni di questo mese. Nel calcolo della data va ovviamente ricordato che il Patriarcato Ecumenico non accettò la riforma gregoriana del calendario (anno 1582) e pertanto le date dei documenti costantinopolitani qui considerati andranno posticipate di undici giorni per ottenere la data seguita nei paesi che accettarono tale riforma del calendario.

[32] Sull'importanza e le funzioni del διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου nel Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli cfr. Darrouzès, *Ὀφφίκια*, cit. supra n. 28, p. 596 e luoghi ivi citati.

[33] La situazione educativo-scolastica nel periodo della turcocrazia è stata di recente analizzata da P. Ch. Ziogas, *Προβλήματα παιδείας τοῦ ἑλληνισμοῦ κατὰ τὸν πρῶτο αἰῶνα τῆς Τουρκοκρατίας. Ἡ βυζαντινὴ παράδοση, τὸ καθεστὼς τῆς δουλείας καὶ οἱ ἰδεολογικοὶ στόχοι τοῦ περιεχομένου τῆς παιδείας*, Thessaloniki 1982; N. G. Zacharopoulos, Ἡ παιδεία στὴν Τουρκοκρατία, I, Thessaloniki 1983 e Podskalsky, *Griechische Theologie*, cit. supra n. 12, pp. 46-62.

[34] Sulla figura del Ligarides, antico allievo del Collegio greco di Roma e poi, dopo alterne vicende, prelato ortodosso, cfr. V. Grumel s. v. in DThC, IX, coll. 749-757 e A. Fyrigos (a cura di), *Il collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma 1983, p. 18 e p. 336.

Allacci[35]. In questa lettera, pubblicata da Legrand[36], conservata presso la Biblioteca Vallicelliana di Roma con segnatura *Manoscritto Allacci CXLVII*, inserto n°. 36, f. 347^{r-v} (*tavv. 5-6*), il Ligarides cercava di conciliarsi la benevolenza dell'erudito romano, suo antico compagno al Collegio greco e come lui originario di Chio. Prima di passare a lamentarsi degli ingiusti sospetti che gravavano su di lui, il Ligarides dice al suo antico compatriota che a Chio ormai regnava la concordia tra i Greci ed i Latini al punto che "mentì chi disse: Χῖος ἀνὴρ οὐκ ἀγαθός[37], se pur egli non lo disse come io l'ho interpretato a Mons. Benedetto, arcivescovo di Seleucia, in Costantinopoli, che quasi ὡς γρῖφον καὶ αἴνιγμα mi l'aveva proposto".

Dal tono della lettera si capisce che il colloquio di Ligarides con il metropolita di Seleucia era precedente di alcuni mesi, e quindi era avvenuto poco dopo l'emissione dei nostri documenti, in essa comunque viene dato per certo che Benedetto di Seleucia fosse residente a Costantinopoli.

Ci sembra quindi giusto affermare che i due documenti qui editi sono stati emessi nello stesso momento, anche se portano date diverse. La πρᾶξις probabilmente fu conferita al prelato titolare in occasione della sua consacrazione e segue nello svolgimento, ivi compresi i dettagli sullo stato della metropolia, lo schema tipico di questo genere di atti patriarcali. Il secondo documento qui edito ha invece sicuramente come scopo primario quello di raccogliere denaro per il patriarca ecumenico presso i regnanti cristiani. Se questi ultimi lo avessero richiesto, il metropolita Benedetto avrebbe potuto mostrare, a riprova, l'atto di nomina.

---

35 A proposito di Leone Allacci cfr. D. Musti s. v. in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, coll. 466-471.

36 É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, IV, Paris 1896, pp. 55-56.

37 Si fa riferimento al proverbio diffuso nell'arcipelago delle Cicladi: Χιος κβδῆλον (κίβδηλον). Tale detto si può far risalire ad un'epoca molto antica ed è ben espresso in uno scolio agli *Uccelli* di Aristofane: κιβδηλίαν· τὸν ἐκ τοῦ ἀργύρου ῥύπον, μοχθηρίαν καὶ ζηλοτυπίαν, ἅμα δὲ ὅτι τὰ νομισματα κίβδηλα λέγεται παρὰ τὸ ὑπὸ Χίων δεδηλῆσθαι. ἄλλως κίβδηλα ἐλέγετο νομίσματα τὰ ὑπὸ Χίων δεδηλημένα, ἤτοι βεβλαμμένα, κατὰ τροπὴν τοῦ χ εἰς κ. Ἀθηναῖοι γὰρ καὶ Χῖοι πρὸς ἀλλήλους ἐμάχοντο, διὸ τὰ Χίων νομίσματα μετὰ τοῦ χ στοιχείου Ἀθηναῖοι ἐγχαράξαντες ἀπεστρέφοντο, καὶ ἐκάλουν αὐτὰ χίβδηλα ὡς διὰ τοῦ χ στοιχείου δῆλα ὄντα. παραλαβοῦσα δὲ ἡ συνήθεια τὴν φωνὴν τὸ δεδολωμένον νόμισμα κίβδηλον ὠνόμασεν, ἐναλλάξασα τὰ στοιχεῖα πρὸς τὸ εὐγλωττότερον. Cfr. *The Scholia on the Aves of Aristophanes*... collected and edited by J. W. White, Boston and London 1914, nr. 158, p. 46.

La vicenda narrata nei documenti si basa sicuramente su di una sventura capitata ai familiari del metropolita Benedetto poi ampliata, nello stile tipico della retorica patriarcale, al fine di favorire la generosità dei destinatari. Le singole fasi del racconto dello sventurato viaggio dei congiunti del metropolita Benedetto (fuga, pirati, prigionia, riscatto) anche se sicuramente elaborate con taglio avventuroso, rappresentavano però, come abbiamo detto sopra, dei pericoli reali e quindi credibili per i destinatari del documento.

Un elemento sul quale il documento sinodale insiste molto, e che crediamo risponda a verità, è il collegamento con Creta e più precisamente con Candia. Probabilmente una sventura, forse anche minima, accaduta ai parenti del metropolita Benedetto nel periodo della guerra di Candia è stato lo stimolo per chiedere l'aiuto dei regni cristiani in favore del patriarcato.

La presenza di un metropolita del Fanar a Creta nel 1653, può, con buone probabilità, aver avuto lo scopo di promuovere di nuovo la restaurazione della gerarchia greca nell'isola. Come già detto, subito dopo l'arrivo dei Turchi a Creta nel 1645, fu infatti di nuovo riorganizzata la gerarchia ortodossa, a lungo proibita dai Veneziani.

L'edizione del testo, accompagnata dalla traduzione in lingua italiana, è stata eseguita secondo i criteri espressi da O. Kresten ed A. Müller sulla base di quelli elaborati da F. Dölger e J. Karayannopulos[38].

1

Il patriarca di Costantinopoli Paissio <I> decide di ricostituire l'eparchia di Seleucia in Panfilia, a lungo privata di un metropolita a

[38] Cfr. H. Hunger – O. Kresten, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, 1. Teil: *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331* [*CFHB* XIX/2], Wien 1981, pp. 72-98 (d'ora in poi, nell'apparato critico, citato PRK, I; con PRK, II, indicheremo invece: H. Hunger – O. Kresten – E. Kislinger – C. Cupane, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, II Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350 [*CFHB* XIX/2], Wien 1995) e per i documenti imperiali rivolti alle potenze estere O. Kresten – A. Müller, "Die Auslandsschreiben der byzantinischen Kaiser des 11. und 12. Jahrhunderts: Specimen einer kritischen Ausgabe", BZ 86/87 (1993/1994) 402-429 in part. 402-415. Alla base di queste revisioni stanno i criteri elaborati da F. Dölger – J. Karayannopulos, *Byzantinische Urkundenlehre*, I, *Die Kaiserurkunden*, München 1968, pp. 141-146. Una semplificazione di alcuni di questi criteri è stata fornita dallo stesso autore: O. Kresten, "Der Geleitbrief — ein wenig beachteter Typus der byzantinischen Kaiserurkunde. Mit einem Exkurs: Zur Verwendung des Terminus Sigillion in der byzantinischen Kaiserkanzlei", *Römische Historische Mitteilungen* 38 (1996) 41-83 in part. 47-49. Trattandosi soltanto di due documenti, abbiamo deciso d'indicare in apparato anche tutti gli errori dovuti ad omofonia.

causa delle circostanze, e di restituire ad essa una gerarchia ecclesiastica ed invia la presente πρᾶξις sinodale di nomina allo ieromonaco Benedetto al quale d'ora in poi sono dovuti tutti gli onori che spettano al legittimo metropolita di Seleucia.

Costantinopoli, 1653.

Pergamena originale conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (*tavv.* 1-2). Il pezzo non ha attualmente ancora ricevuto una segnatura. Il supporto è costituto da pergamena ben lavorata, di colore bianco, con dimensioni 560 mm. (altezza) x 503 mm. Il "risvolto" della plica, situata al fondo della pergamena, misura nella sua massima estensione 105 x 50 mm. All'interno di tale "risvolto" si legge πρᾶξις Σελευκείας Βενεδίκτου.

La scrittura, con tendenza fortemente corsiva a causa delle frequenti legature ed utilizzo di abbreviazioni, è un esempio della stile diffuso nell'epoca della Turcocrazia. La firma del patriarca è stata invece apposta con inchiostro marrone. Sono visibili i fori della cordicella per l'apposizione del sigillo, ormai perduto.

L'unico elemento di decorazione che incontriamo è la *omicron* iniziale, nella prima parola ὁ del primo rigo, eseguita con oro su fondo blu e con motivi floreali interni per un'altezza equivalente a sette linee di testo.

Παΐσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης

Paissio per la misericordia di Dio arcivescovo di Costantinopoli, nuova Roma, e patriarca ecumenico

⌜1⌟ Ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἀγαθότητι μόνῃ παραγαγὼν Θεὸς[a] τρίτην οὐσίαν κτισμάτων καὶ δημιουργημάτων παρήγαγε, τὴν μὲν δηλονότι ὅλως ἄϋλον, ὡς ἡ τῶν ἀγγέλων καὶ ⌜2⌟ τῶν λοιπῶν οὐρανίων δυνάμεων πέφυκε, τὴν δὲ ὅλως πάλιν ὑλικήν, ὡς ἔνι οὐρανὸς καὶ γῆ, καὶ τὸ ἐν μέσῳ σύστημά τε καὶ σύγκριμα καὶ τὴν λοιπὴν μικτήν, ἔκ τε ὕλης καὶ ⌜3⌟ ἀϋλίας φημί, ὡς ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἔχει

Dio che ha condotto tutte le cose dal non essere all'essere per sola bontà, introdusse la terza specie delle creature e delle opere: vale a dire ne creò una chiaramente immateriale, come quella degli angeli e delle altre potenze celesti, mentre una seconda al contrario del tutto materiale, come il cielo e la terra, ed il sistema composto che si trova nel mezzo e la restante natura mista, intendo di materialità e

[a] Cfr. O. Mazal, *Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden*, (*Byzantina Vindobonensia* VII). Wien 1974, p. 159 n°. 355, 368.

[1] Per la datazione corretta del documento cfr. supra p. 401 e n. 31. Tale data deve pertanto essere compresa tra il primo ed il diciannove del mese di gennaio.

κατασκευή. τὸ μὲν οὖν γεῶδες τοῦ ἀνθρώπου, ἤτοι τὸ σῶμα, εἰκονίζει καὶ ὑποτυποῖ τὰ φθαρτὰ ταῦτα καὶ γήϊνα, τὸ δ' ἐν ἀνθρώποις ἄϋλον, |⌜4⌟ τοῦτ' ἔστιν ἡ ψυχή, εἰκονίζει τὰ ἄφθαρτα καὶ ἀθάνατα. ἀλλὰ τῶν μὲν φθαρτῶν καὶ γηΐνων ἡ βασιλεία πάντως κατάρχει καὶ περὶ ταῦτα καταγίνεται, τῶν δὲ ἀφθάρτων καὶ θείων |⌜5⌟ ἡ ἀρχιερωσύνη προΐσταται, πλὴν ὅσον ψυχῆς καὶ σώματος τὸ διάφερον, τοῦτον ἡ πνευματικὴ αὕτη ἀρχὴ τῆς κοσμικῆς διενήνοχε καὶ διέστηκεν· αὕτη γὰρ περὶ ἀφθάρτων καὶ τῷόντι θείων |⌜6⌟ καὶ νοερῶν, ὡς εἴπομεν, καταγινομένη μέσον Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων γινώσκεται καὶ τέλος σκοπὸν ἔχει τὸ καθαρτικοῖς μεθόδοις καὶ διδασκαλίαις σῶσαι τὸν ἄνθρωπον, οὗ σωστικοῦ τέλους οὐδὲν ἄλλο τῶν |⌜7⌟ ἐν τῷ κόσμῳ ἀναγκαιότερον. εἰκότως οὖν ἡ τῆς ἀρχιερωσύνης παρουσία ἁπανταχοῦ ἐν ταῖς πόλεσιν, ἅτε ψυχωφελὴς[b] οὖσα καὶ σωτήριος τῶν λογικῶν τοῦ Χριστοῦ προβάτων.

d'immaterialità, qual è la costituzione dell'uomo. Dunque la parte dell'uomo che deriva dalla terra, cioè il corpo, raffigura e disegna questi elementi corruttibili e terrestri, mentre ciò che negli uomini è immateriale, cioè l'anima, rappresenta gli elementi incorruttibili ed immortali. Mentre il potere temporale detiene del tutto il dominio su questi elementi corruttibili e terrestri e risiede in essi, il sommo sacerdozio invece assume la difesa degli elementi incorruttibili e divini, solo che quanto differisce l'anima dal corpo, tanto lo stesso potere spirituale si distanzia e si differenzia da quello temporale; quello infatti dimorando, come abbiamo detto, negli elementi incorruttibili e veramente divini ed intellettuali si riconosce come tra Dio e gli uomini ed il fine ha come obiettivo la salvezza dell'uomo con l'insegnamento e con metodi atti a purificare, fine salvifico del quale niente è più necessario tra le cose che sono nel mondo. La presenza del sommo sacerdozio è perciò a buon diritto dovunque nelle città, dal momento che è utile all'anima e che salva le pecore ragionevoli di Cristo.

Ἐπειδὴ λοιπὸν |⌜8⌟ καὶ ἡ ἁγιωτάτη μητρόπολις Σελεύκεια πρὸ χρόνων ἀμνημονεύτων ἀπροστάτευτος ἔμεινε διὰ τὸ ἀνώμαλον τοῦ καιροῦ καὶ μικρῶς ἐρημώθη καὶ ἐστερήθη[c] τῶν ὧν πρότερον ἐκοσμεῖτο κωμῶν, χωρίων |⌜9⌟ καὶ λοιπῶν προσόδων καὶ ὡς εἰπεῖν κατηνέχθη[d] εἰς φροῦδον τέλεον καὶ ἀφα-

Poiché ormai anche la santissima metropoli di Seleucia rimase senza una guida per tempi immemorabili a causa dell'irregolarità delle circostanze e fu per un poco abbandonata e privata di ciò di cui prima si abbelliva, cioè villaggi, quartieri e le rimanenti vie d'accesso e per così dire si ridusse alla

[b] Cfr. PRK (cit. supra n. 38) I, 96, l. 40; PRK, II, 104, l. 35 et 143, l. 39.

[c] Cfr. PRK, I, 3,l. 13; 7, l. 13; 24, l. 7; 32, l. 13; 34, l. 33; 49, l. 11. 39; 56, l. 52; 57, l. 42; 96, l. 20; 97, l. 32 et PRK, II, 131, l. 12; 140, l. 4; 156, l. 43.

[d] Cfr. PRK, I, 51, l. 20; et PRK, II, 119, l. 8; 120, l. 22.

νισμόν, μήδ᾽ ὅλως δυναμένη πορίζεσθαι τὰ πρὸς ζωάρκειαν τῷ προισταμένῳ αὐτῆς, καὶ ταύτῃ τῇ αἰτίᾳ μέχρι τῆς |⌈10⌋ δεῦρο οὐκ ἦν ἐν αὐτῇ ἀρχιερεύς.

rovina totale ed alla scomparsa, non potendo affatto procurare alla sua guida ciò che occorreva per il sostentamento e per questo motivo fin ad ora non c'era in essa un sommo sacerdote.

Ὅθεν ἡ μετριότης ἡμῶν μετὰ τὸ ἀναδέξασθαι τὸν ὑψηλότατον καὶ ἁγιώτατον οἰκουμενικὸν πατριαρχικὸν θρόνον καὶ νομίμως καὶ κανονικῶς λαβεῖν τοὺς οἴακας[e] |⌈11⌋ τῆς καθ᾽ ἡμῶν τοῦ Χριστοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ ἐξετάζειν καὶ ἐρευνᾶν συνοδικῶς[f] ἐν πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ τὰ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ ἑκάστῳ διδόναι τὸ ἀνήκοον δίκαιον διεσκέψατο[g] καὶ περὶ τῆς αὐτῆς |⌈12⌋ μητροπόλεως Σελευκείας καὶ πρόνοιαν αὐτῆς ἐποιήσατο μετὰ τῶν παρατεθέντων ἱερωτάτων ἀρχιερέων, ἵν᾽ ἀναγάγῃ αὐτὴν εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτῆς τιμήν τε καὶ δόξαν, ὥστε τὸν θρόνον αὐτῆς |⌈13⌋ ἰθύνεσθαι[h] ᾗ ἔκπαλαι παρὰ γνησίου ἀρχιερέως καὶ μὴ παραδοῦναι αὐτὴν βυθῷ λήθης, καὶ δὴ ψήφων[i] κανοκικῶν γεγενεμένων αὐτῆς ἕνεκα παρὰ τῶν ἱερωτάτων τούτων ἀρχιερέων, τοῦ τε |⌈14⌋ Ἡρακλείας κῦρ Μεθοδίου, τοῦ Κυζίκου κῦρ Ἀνθίμου, τοῦ Νικομηδείας κῦρ Κυρίλλου, τοῦ Χαλκηδόνος κῦρ Γαβριήλ, τοῦ Ἀδριανουπόλεως κῦρ Νεοφύτου, τοῦ Φιλιππουπόλεως κῦρ Γαβριήλ, τοῦ Μιτυλήνης |⌈15⌋ κῦρ Παρθενίου, τῶν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντων ἀγαπητῶν αὐτῆς ἀδελφῶν καὶ συλλειτουργῶν, εὗρε πρὸ τῶν ἄλλων ἄξιον καὶ ἁρμόδιον τοῦ ἀναδέξασθαι τὴν τοιαύτην

Perciò la nostra Modestia, dopo aver accolto l'altissima e santissima sede universale del patriarcato ed aver preso legalmente e secondo i canoni le redini della Grande Chiesa di Cristo che si trova sotto di noi ed aver indagato e ricercato sinodalmente con molta cura ogni cosa che la riguarda, decise di dare anche a ciascuno la giustizia conveniente ed a proposito della stessa metropoli di Seleucia prese la decisione insieme ai santissimi prelati presenti di ricondurla al suo antico onore e gloria, affinché la sua cattedra fosse guidata, come da molto tempo, da un legittimo prelato e non fosse consegnata all'abisso dell'oblio e pertanto, essendo stata fatta una votazione canonica a causa di questa da parte di questi santissimi prelati — Metodio signore di Eraclea, Antimo signore di Cizico, Cirillo signore di Nicomedia, Gabriele signore di Calcedonia, Neofito signore di Adrianopoli, Gabriele signore di Filippopoli, Partenio signore di Mitilene, tutti suoi fratelli amati nello Spirito Santo e nel sacerdozio — trovò degno prima di tutti gli altri ed adatto a ricevere quest'autorità il santissimo e dottissimo "maestro" ed aral-

[e] Cfr. Mazal, Prooimien, *cit. supra* n. a, p. 71 n°. 364 et p. 72 n°. 385-386 et PRK, II, 143, l. 9.

[f] Cfr. PRK, I, 10, l. 125; 19, l. 47 et PRK, II, 147, l. 417; 171, l. 12.

[g] Cfr. PRK, I, 4, l. 24; 88, l. 30.

[h] Cfr. PRK, I, 96, l. 27.

[i] Cfr. PRK, II, 147, l. 425.

προστασίαν[j] τὸν ὁσιωτάτον καὶ |⌜16⌟ λογιωτάτον διδάσκαλον καὶ κήρυκα τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου, ἐν ἱερομονάχοις καὶ πνευματικοῖς κῦρ Βενέδικτον, ἄνδρα ὄντα εὐλαβῆ, ἔντιμον, σώφρονα καὶ ἀγαθῆς πολιτείας καὶ προαιρέσεως καὶ πάσῃ |⌜17⌟ παιδείᾳ[k], ἀρετῇ καὶ σοφίᾳ κεκοσμημένον καὶ διδακτικὸν καὶ δυνάμενον τὰς τῶν ἐκεῖσε Χριστιανῶν ψυχὰς ὠφελῆσαι[l] εὐαγγελικῶς καὶ εἰς νομοὺς σωτηρίους ποδηγετῆσαι, τῇ χάριτι τοῦ παναγίου |⌜18⌟ καὶ τελεταρχικοῦ πνεύματος κεχειροτόνηκε μητροπολίτην Σελευκείας.

do "del santo Vangelo", appartenente all'ordine degli ieromonaci e degli uomini dediti alla vita spirituale, il signore Benedetto, uomo che è veramente timorato di Dio, saggio e di buona educazione e condotta ed adornato di ogni conoscenza, virtù e sapienza ed istruito e capace di aiutare evangelicamente le anime dei Cristiani di quel luogo e di guidarli verso le leggi salvifiche con la grazia dello Spirito tuttosanto, e lo ordinò metropolita di Seleucia.

Ὀφείλει τοίνυν ὁ ἱερώτατος καὶ λογιώτατος αὐτὸς μητροπολίτης Σελευκείας καὶ ὑπέρτιμος, ὁ[m] ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητὸς αὐτῆς ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργός[m], |⌜19⌟ κῦρ Βενέδικτος, ἀπελθεῖν[n] εἰς τὴν λαχοῦσαν αὐτῷ θεόθεν μητρόπολιν καὶ ἐπαρχίαν καὶ ἐπιλαβέσθαι[o] αὐτῆς μετὰ πάντων τῶν ἐνοριακῶν αὐτῆς χωρίων καὶ εἰσηγεῖσθαι καὶ διδάσκειν τὸν ἐν αὐτῇ |⌜20⌟ χριστώνυμον τοῦ Κυρίου λαὸν ταῖς τε ἀπὸ γλώττης νουθεσίαις καὶ κηρύγμασι τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου εὐαγγελίου καὶ ταῖς ἀπὸ τοῦ ἰδίου βίου χειραγωγίαις[p] πάντα τὰ ψυχωφελῆ καὶ σωτηρία δόγματα καί, ὡς |⌜21⌟ εἰπεῖν ἀποστολικῶς, τοῖς πᾶσι

Dunque questo santissimo e sapientissimo metropolita di Seleucia ed ipertimo, amato nello Spirito Santo e fratello nel sacerdozio, il signore Benedetto, deve raggiungere la metropoli ed eparchia a lui destinata da Dio e prendere possesso di questa con tutte le circoscrizioni ecclesiastiche che gli appartengono ed ammaestrare ed insegnare al popolo del Signore, che riceve da Cristo il suo nome, con consigli orali e con l'annuncio del santo vangelo e con gli esempi della propria vita ogni cosa utile ed i dogmi salvifici e, per così dire, con l'apostolo "tutto a tutti, per guadagnare tutti o la maggior

---

[j] Cfr. PRK, I, 68, l. 8-10; PRK, II, 123, l. 59.

[k] Cfr. PRK, I, 57, l. 33; 59, ll. 20-21.

[l] Cfr. PRK, I, 61, l. 41.

[m-m] Cfr. *Indices PRK (Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Indices zu den Urkunden aus den Jahren 1315-1350,* erstellt von C. Cupane – E. Schiffer unter Mitarbeit von E. Kislinger, Wien 1995) *s. v.* ἀδελφός καὶ συλλειτουργός, pp. 67-68.

[n] Cfr. PRK, I, 49, l. 48 ss.; 83, l. 47; 95, l. 31; 104, l. 86; 105, l. 39; 109, l. 35. 57.

[o] Cfr. PRK, II, 131, l. 21; 134, l. 44; 134, l. 79; 143, l. 29; 161, l. 11. 14; 164, l. 14; 165, l. 11. 14.

[p] Cfr. PRK, I, 15, l. 27-28; 61, l. 25.

τὰ πάντα γίνεσθαι[q], ἵνα πάντας ἢ τοὺς πλείονας κερδήσῃ[r], καὶ παραλαβεῖν αὐτὴν σὺν πᾶσι τοῖς ἀφιερώμασιν αὐτῆς, κινητοῖς τε καὶ ἀκινήτοις[s], ὡς ἔθος τοῖς |⌜22⌟ ἀρχιερεῦσιν, εἰς διοίκησιν αὐτῶν δηλαδὴ καὶ κυβέρνησιν καὶ αὔξησιν καὶ τὰ ἀρχιερευτικὰ πάντα ἐκτελεῖν ἐν αὐτοῖς μετὰ καὶ τῆς τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου ἐγκαθιδρύσεως[t] καὶ εὐλογεῖν καὶ ἁγιάζειν |⌜23⌟ πάντας τοὺς Χριστιανοὺς καὶ ποιμαίνειν[u], ἀναγνώστας σφραγίζειν, ὑποδιακόνους καὶ διακόνους χειροτονεῖν καὶ εἰς τὸ τοῦ πρεσβυτέρου ἀξίωμα προβιβάζειν, πνευματικοὺς πατέρας ἐκαθιστᾶν δι' οἰκείων ἐν|⌜24⌟παλμάτων, θείους καὶ ἱεροὺς ναοὺς καθιεροῦν ἐπὶ σταυρωπηγίῳ τῷ ἑαυτοῦ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα ποιεῖν ἐν αὐτοῖς ἀνεμποδίστως ὡς καθολικὸς ἀρχιερεὺς Σελευκείας καὶ ὢν καὶ ὀνομαζόμενος, |⌜25⌟ μηδενὸς ἐναντιουμένου αὐτῷ τοπαράπαν, ὀφειλομένων καὶ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ αὐτῇ Σελεύκειας εὑρισκομένων ἐντιμοτάτων κληρικῶν, ὁσιωτάτων ἱερομονάχων καὶ πνευματικῶν, εὐλαβεστάτων ἱερέων, χρησιμωτάτων |⌜26⌟ ἀρχόντων καὶ παντὸς τοῦ χριστωνύμου πληρώματος τὴν προσήκουσαν ἀπονέμειν αὐτῷ, τῷ ἀρχιερεῖ αὐτῶν ἱερωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ Σελευκείας, ὑποταγὴν καὶ εὐπείθειαν[v] καὶ τιμᾶν καὶ ἀγαπᾶν |⌜27⌟ καὶ εὐλαβεῖσθαι καὶ ὑποτάττεσθαι[w] ἐφ' οἷς ἂν αὐτοῖς διωρίσηται ψυχωφελέσι τε

parte" e deve ricevere questa (= l'eparchia) con tutti i suoi doni, mobili ed immobili, come si conviene ai sommi sacerdoti, naturalmente per la loro amministrazione, guida ed ampliamento e compiere tutte le azioni proprie di un sommo sacerdote in detti luoghi insieme all'inserimento del santo sintrono e benedire e santificare tutti i Cristiani e guidarli, conferire il ministero ai lettori, ordinare i diaconi e gli ipodiaconi e promuoverli verso la dignità sacerdotale, costituire dei padri spirituali con i propri ordini, dedicare degli edifici sacri sotto la sua giurisdizione e fare tutte queste cose in detti luoghi senza ostacoli, come universale sommo sacerdote di Seleucia sia di nome che di fatto, senza che nessuno gli impedisca affatto, tra coloro che vi sono tenuti e tra i prelati che si trovano nella stessa eparchia di Seleucia, onoratissimi chierici e santissimi ieromonaci e spirituali, sacerdoti timoratissimi di Dio, eccellentissimi comandanti e tutto il popolo cristiano, di ricevere l'obbedienza che gli conviene come loro sommo sacerdote santissimo e dottissimo di Seleucia e la docilità di onorarlo, di amarlo, temerlo ed essere obbedienti a quelle cose utili all'anima e salvifiche che potrebbe stabilire per loro e di offrire con magna-

---

[q] Ad 1 Cor. 9, 22 spectat.

[r] Ad 1 Cor. 9, 19 spectat.

[s] Cfr. PRK, II, 124, l. 34.

[t-t] (= ll. 22-28) cfr. PRK, II, 143, ll. 34-40; 161, ll. 14-21 et 165, ll. 14-21.

[u] Cfr. PRK, II, 143, l. 30; 144, l. 73; 168, l. 35; 170, l. 52.

[v] τὴν προσήκουσαν ἀπονέμω ὑποταγὴν καὶ εὐπείθειαν cfr. PRK, I, 29, ll. 35-36; 32, ll. 42-43; 34, l. 43; 49, ll. 62-63; 50, ll. 62-63; 61, ll. 51-52

[w] ὑποτάσθεσθαι A.

καὶ σωτεριώδεσι καὶ παρέχειν εὐγνωμόνως καὶ πειθηνίως ἅπαν τὸ ἀνῆκον αὐτῷ ἐκκλησιαστικὸν εἰσόδημα καὶ δικαίωμα καὶ |⸢28⸣ συντρέχειν αὐτῷ καὶ συμβοηθεῖν ἐν πᾶσι καὶ καθ' οὐδὲν ἐναντιοῦσθαι ἢ ἀντιφέρεσθαι[1]. ἡ γὰρ πρὸς αὐτὸν γενησομένη τιμὴ καὶ εὐλάβεια καὶ ὑποταγὴ πρὸς τὴν ἡμῶν ἀνάγεται μετριότητα καὶ δι' αὐτῆς |⸢29⸣ εἰς Θεόν, οὗ τὸν τόπον ἐπέχει ὁ ἀρχιερεὺς ἐπὶ τῆς γῆς.

nimità e docilmente ogni entrata e diritto ecclesiastico che gli conviene e di soccorrerlo e di aiutarlo in ogni circostanza e di non opporglisi in niente e di non contrastarlo. Infatti l'onore e la pietà e la sottomissione che mostreranno verso questi è diretta verso la mia Modestia ed attraverso questa a Dio, di cui il sommo sacerdote occupa il posto sulla terra.

Εἰ δὲ τις εὑρεθείῃ κατά τι ἀναιτίως ἐναντιούμενος αὐτῷ, λόγῳ ἢ ἔργῳ, ὁ τοιοῦτος καὶ τῆς παρὰ Θεοῦ ὀργῆς καὶ ἀγανακτήσεως πειραθήσεται |⸢30⸣ καὶ παρὰ τῆς ἡμῶν μετριότητος ἐπιτιμίῳ καθυποβληθήσεται βαρύτατι ὡς αὐθάδης καὶ ἀλαζὼν καὶ ἀνυπότακτος καὶ καταφρονητὴς τῆς καθ' ἡμῶν ἁγίας τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποστολικῆς |⸢31⸣ μεγάλης Ἐκκλησίας.

Se ci sarà qualcuno che per qualche motivo si contrappone a lui senza motivo, con la parola o con i fatti, tale individuo si procurerà l'ira e la vendetta da parte di Dio ed invece da parte della mia Modestia incorrerà nella più grave condanna, come prepotente ed impostore ed insubordinato e spregiatore della santa Chiesa di Cristo che è sotto di noi e della Grande Chiesa apostolica.

Ἐπὶ τούτοις γὰρ ἅπασιν ἀπολέλυται τῷ διαληφθέντι καὶ θειοτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ μητροπολίτῃ Σελευκείας, κῦρ Βενεδίκτῳ, καὶ ἡ παροῦσα τῆς ἡμῶν μετριότητος συνοδικὴ πρᾶξις εἰς μόνιμον καὶ διηνεκῆ ἀσφάλειαν ἐν ἔτει ‚αχνγ'.

Con tutte queste finalità la presente πρᾶξις sinodale della nostra Modestia è spedita al destinatario, il santissimo e dottissimo metropolita di Seleucia, signore Benedetto per la sicurezza duratura ed eterna, nell'anno 1653.

Παΐσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης

Paissio per la misericordia di Dio arcivescovo di Costantinopoli, Nuova Roma, e patriarca ecumenico

2

Il patriarca di Costantinopoli Paissio <I> si rivolge a tutti gli alti prelati ed ai regnanti invitandoli ad accogliere ed a sovvenire Benedetto, appena eletto metropolita di Seleucia.

Costantinopoli, <1653> febbraio indizione sesta

Pergamena originale conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (*tavv.* 3-4). Il pezzo non ha attualmente ancora ricevuto una segnatura. Pergamena ben lavorata di colore bianco con dimensioni 525 mm. (altezza) x 480 mm.

La scrittura, con tendenza fortemente corsiva, continua gli stili d'età tardo-bizantina ed è vergata con inchiostro nero. Il *menologema*, usato per la ratifica del documento, è invece stato apposto con inchiostro marrone dallo stesso patriarca, come accade in genere negli atti patriarcali del periodo. Le firme dei metropoliti sono, sempre secondo la norma, eseguite in forma di *monocondylia* (*tav.* 4). Nella parte inferiore della pergamena si possono vedere quattro fori, usati per appendere il sigillo adesso perduto.

L'unico segno di decorazione è la lettera *tau* della prima parola (τοῖς) del primo rigo, grossata, con inchiostro nero, al di sopra del rigo per un'altezza equivalente a quattro linee di testo.

Παΐσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης

Paissio per la misericordia di Dio arcivescovo di Costantinopoli, nuova Roma, e patriarca ecumenico

|⌜1⌟ Τοῖς[a] κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν εὑρισκομένοις ἱερωτάτοις ἀρχιερεῦσι καὶ ὑπερτίμοις, ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς καὶ συλλειτουργοῖς, εὐσεβεστάτοις, γαληνωτάτοις βασιλεῦσι τε καὶ ἐκλαμπρωτάτοις αὐθένταις καὶ |⌜2⌟ τοπάρχαις, θεοφιλεστάτοις ἐπισκόποις, ἐντιμοτάτοις[1] κληρικοῖς, εὐγενεστάτοις καὶ χρησιμωτάτοις ἄρχουσι καὶ συμβούλοις, ὁσιωτάτοις ἀρχιμανδρίταις καὶ τῶν σεβασμίων καὶ ἱερῶν μονῶν καθηγουμένοις, |⌜3⌟ εὐλαβεστάτοις ἱερεῦσι καὶ παντὶ τῷ χριστωνύμῳ πληρώματι, υἱοῖς ἐν Κυρίῳ ἀγαπητοῖς τῆς ἡμῶν μετριότητος, χάρις, εἰρήνη[b] καὶ ἔλεος παρὰ Θεοῦ παντοκράτορος καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, παρὰ δὲ τῆς ἡμῶν μετριότητος |⌜4⌟ εὐχὴ καὶ εὐλογία[a].

Ai santissimi presbiteri ed ipertimi che si trovano in ogni città e regione, confratelli nel sacerdozio amati nello Spirito Santo, piissimi e serenissimi re ed illustrissimi signori e governatori locali, vescovi amatissimi da Dio, onorabilissimi chierici, nobilissimi e valentissimi regnanti e consiglieri, santissimi archimandriti ed igumeni dei venerandi e sacri monasteri, sacerdoti timoratissimi di Dio ed a tutto il popolo cristiano ed ai figli nel Signore della nostra Modestia, grazia, pace e misericordia da parte di Dio onnipotente e del Signore nostro Gesù Cristo e da parte della nostra Modestia preghiera e benedizione.

[a-a] Cfr. Hunger, *Geleitbrief*, pp. 145-146, ll. 1-6.

[b] εἰρήνην *A*

[1] Per la dignità ecclesiastica dei θεοφιλεστάτοι e degli ἐντίμοτατοι cfr. Darrouzès, Ὀφφίκια, cit. supra n. 28, pp. 109-110; 122-127; 370.

Τέσσαρας ἔγνωμεν εἶναι τὰς γενικὰς ἀρετάς, ἐχούσας ἑκάστη ἐν τῇ καθ' ἑαυτῆς τὴν ἐνέργειαν καὶ τὸ τέλος, πρὸς ὅ ἀφορᾷ· τὴν δικαιοσύνην δὲ φαίνεται |⌈5⌋ τῶν τριῶν πλεονάζειν, ὡς συμπεριειλημένην ἔχουσαν τὴν ἐλεημοσύνην καὶ προσέτι καὶ τὴν ἀγάπην[c], ὧν μεῖζον οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις καλῶν, τῆς ἀγάπης φημὶ καὶ τῆς ἐλεημοσύνης. ἡ |⌈6⌋ γὰρ στάθμη τῆς δικαιοσύνης θέλει πάντας τοὺς εὐσεβεῖς τῶν Χριστιανῶν εἶναι μίαν ψυχὴν ἐν πολλοῖς σώμασιν οἰκοῦσαν[d] καὶ χαίρειν μετὰ χαιρόντων καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων |⌈7⌋ καὶ λυπεῖσθαι μετὰ τῶν λυπουμένων[e].

Sappiamo che le virtù cardinali sono quattro, aventi ciascuna in se stessa l'efficacia ed il fine verso il quale rivolge lo sguardo: la giustizia tuttavia sembra essere più grande delle altre tre, in quanto le comprende avendo la misericordia, ed inoltre anche la carità; non c'è niente di più grande di queste tra gli uomini, intendo della carità e della misericordia. Infatti la norma della giustizia vuole che tutti i pii tra i Cristiani siano un cuor solo ed un'anima sola che abita in molti corpi e che gioiscano con coloro che gioiscono, e piangano con coloro che piangono e si addolorino con coloro che soffrono.

Ἐπὰν δὲ τοῦτο γένοιτο, φαινόμεθα πατρὸς ἑνὸς παῖδας εἶναι, ὑποταττομένους αὐτοῦ ταῖς ἐντολαῖς καὶ ἐξαίρετον δὲ τρόπον τῷ λόγῳ τῆς |⌈8⌋ ἐλεημοσύνης, ὡς ἐξαίροντι ψυχὴν ἐκ θανάτου, πλὴν διαφόρων ὄντων τῶν προσώπων τῶν δεομένων ἐλέους ἐξ ἀνάγκης[f] καὶ τὰς δόσεις γίνεσθαι πολυτρόπως[g]. ἄλλος γὰρ μισθὸς ἐποφεί|⌈9⌋λεται τῷ ἀπὸ θύρας εἰς θύραν ἀμειβομένῳ, προσέτι[h] ἄλλος λανθανόντος καὶ μὴ γινωσκούσης[i] τῆς ἀριστέρας τῆς δεξιᾶς τὸ ἔργον[j], καὶ ἄλλος κατὰ ἄλλον καὶ ἄλλον τρόπον εἰς οἰκοδομὰς |⌈10⌋ ἐκκλησιῶν καὶ ἱερῶν μοναστηρίων καὶ φροντιστηρίων· δοκεῖ δὲ μέγιστος τούτων τρόπος

Quando questo accade, dimostriamo di essere figli di un solo padre obbedendo ai suoi comandamenti ed in maniera speciale alla parola della misericordia, come è conveniente per chi libera l'anima dalla morte, a parte i differenti aspetti bisognosi necessariamente di misericordia e (dimostriamo) di muovere le donazioni in maniera diversificata — una ricompensa è infatti dovuta a chi passa di porta in porta ed un'altra è propria di una persona che agisce disinteressatamente e di una mano sinistra che non conosce l'operato della destra e ciascuna cosa avviene nel modo proprio. Ed un altro

[c] Ad 1 Cor. 13, 13 spectat.

[d] Cfr. *Epistula ad Diognetum* VI, 3.

[e] Ad Rom. 12,15 spectat.

[f] ἐξανάγκης A.

[g] Cfr. PRK (cit. supra n. 38) II, 147, l. 341.

[h] προσέτη A.

[i] γινοσκούσης A.

[j] Ad Mt. 6, 3 spectat.

Tav. 1: πρᾶξις di nomina per Benedetto di Seleucia (porte superiore).

Tav. 2: πρᾶξις di nomina per Benedetto di Seleucia (firma del patriarca).

Tav. 3: documento sinodale di Paissio I (parte superiore).

Tav. 4: documento sinodale di Paissio I (firma dei metropoliti).

καὶ ἐξαίρετος τὸ χεῖρα[k] ὀρέγειν εἰς ἐλευθερίαν αἰχμαλώτων καὶ ἀπολύτρωσιν, εὑρισκο|⌜11⌟μένων μάλιστα ἐν ψυχικῷ κινδύνῳ.

modo è quello per la costruzione di chiese e di sacri monasteri e di conventi; tuttavia il metodo migliore e speciale tra questi sembra il tendere la mano per la libertà ed il riscatto dei prigionieri, soprattutto quando si trovano nel pericolo spirituale.

Τί δὲ τοῦτο βούλεται;[2] οἱ ἐγγύτεροι τῶν βαθμῶν καὶ τοῦ γένους πλησιέστεροι, ὡς ἐπληροφορήθημεν ἀπὸ γραμμάτων τῶν ἀπὸ Κρήτης ἐλθόντων τοῦ |⌜12⌟ ἱερωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ σοφωτάτου χειροτονηθέντος ἤδη μητροπολίτου Σελευκείας, ὑπερτίμου καὶ ἐξάρχου πάσης Παμφίλιας, κῦρ Βενεδίκτου, τοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ καὶ συλλει|⌜13⌟τουργοῦ τῆς ἡμῶν μετριότητος, ἀδελφοί, ἀδελφαί, ἀνεψιοί, ἀνεψιαὶ καὶ ἄλλοι τῶν συγγενῶν αὐτοῦ, ψυχαὶ ἐγγύς που τῶν εἰκοσιδύο, ὁρῶντες τὸν ἐπηρτημένον αὐτοῖς κίνδυνον τῆς |⌜14⌟ αἰχμαλωσίας, εἰς τὸ κάστρον τῆς Κρήτης εὑρισκόμενοι, προσδοκῶντες καθ' ἡμέραν τὸν θάνατον, ἔκριναν δεῖν εἶναι διαπλεῦσαι λάθρα διὰ πλοιαρίου εἰς Σύφνον νῆσον μετὰ |⌜15⌟ πασῆς αὐτῶν τῆς ἀποσκευῆς, ἐνδυμάτων, ἀργυρῶν καὶ χρυσῶν σκευῶν καὶ λοιπῶν πραγμάτων τῶν περὶ αὐτοὺς καὶ τυχεῖν ἐκεῖσε αὐτοὺς ἀναλωφήσεως καὶ ἀνέσεως τῶν δεινῶν |⌜16⌟ καὶ τῶν καθημερινῶν φόβων ἀπαλλαγῆς. ἐν δὲ τῷ[l] ἐπανέρχεσθαι πειραταῖς περιτυχόντες ἔπαθον, ὅπερ ἔφευγον, καὶ αἰχμαλωτίσθησαν ἁπαξάπαντες, πρᾶγμα ὡς ἀληθῶς |⌜17⌟ θρήνους

Che cosa vogliamo dire dunque con ciò? I più vicini di grado ed i più prossimi per parentela — come siamo stati informati per lettera, proveniente da Creta del santissimo, dottissimo e sapientissimo già consacrato metropolita di Seleucia, ipertimo ed esarca di tutta la Panfilia, signore Benedetto amato nello Spirito Santo, confratello nel sacerdozio della nostra Modestia — fratelli, sorelle, cugini e cugine ed altri tra i congiunti di questi in numero di circa ventidue anime, vedendo il pericolo della prigionia che incombeva su di loro, trovandosi nella fortezza di Creta, avendo il presentimento della morte per quello stesso giorno, giudicarono che fosse meglio navigare nascostamente su una piccola imbarcazione alla volta dell'isola di Sifnos con tutto il loro bagaglio (vesti, vasi d'oro e d'argento e le rimanenti cose che avevano con loro) e poi trovare là riposo e sollievo dai pericoli e la liberazione dalle paure del giorno. Tuttavia mentre stavano ritornando indietro, essendo incappati nei pirati, subirono ciò che fuggivano e furono fatti prigionie-

[k] Corr. e χεῖραν A.

[l] τό A.

[2] Per l'uso delle interrogative retoriche nella lingua degli atti patriarcali cfr. H. Hunger, "Stil und Sprache des Patriarchatsregisters von Konstantinopel. Rhetorik im Dienste der orthodoxen Hierarchie", in: H. Hunger (ed.), *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel* I (*Sitzungberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 383), Wien 1981, pp. 27-28.

ἄξιον καὶ ἐλέους· οὐ μόνον γὰρ τῆς περιουσίας αὐτῶν ἀπεστερήθησαν, ἣν ἔφερον σὺν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ εἰς Μονεμβασίαν ἀποκομισθέντες, χεῖρας καὶ πόδας δεδεμένοι, ἀπεμ|⌜18⌟πωλήθησαν εἰς τιμὴν γροσσίων χιλιάδων ὀκτώ. οἱ δὲ ἐκεῖσε πρωτεύοντες[m] τῶν Χριστιανῶν ἰδόντες αὐτοὺς καὶ φιλανθρώπῳ χρησάμενοι γνώμῃ, συνάξαντες ἔρανον ἐξ ἰδίων, |⌜19⌟ ἀπέδωκαν μέρος τῆς τιμῆς αὐτῶν, ταδὲ λοιπὰ δανειακῶς σὺν τόκῳ βαρυτάτῳ λαβόντες ἀπὸ τῶν κατὰ τόπον κρατούντων Ἀγαρηνῶν δόντες τοῖς πειραταῖς[n], ἀπήλλαξαν |⌜20⌟ τῆς αἰχμαλωσίας αὐτοὺς ἔθεντο δ' ὅμως αὐτοὺς οἱ ἄρχοντες αὐτοὶ ἐν οἰκήματι[o], φυλάττοντες, μέχρις οὗ ἀποδοθῇ αὐτοῖς πᾶν τὸ ὀφειλόμενον ἀργύριον, καὶ ἀπαλλάξωσιν αὐτοὺς |⌜21⌟ τελείως τῆς δουλείας, μὴ ἀποδοθέντων γὰρ τῶν ὀφειλομένων χρημάτων ὡς αἰχμάλωτοι κρίνουνται.

ri tutti quanti, cosa veramente degna di compianto e di misericordia; non solo furono privati infatti del superfluo che portavano con loro, ma anche, condotti verso Monenvasia con le mani ed i piedi legati, furono venduti per il prezzo di ottomila grossi. Tuttavia i maggiorenti tra i Cristiani di quel luogo avendoli visti e mossisi a compassione, dopo aver raccolto un tributo dai loro averi, consegnarono una parte del valore di costoro, mentre il resto avendolo preso in prestito con un interesse onerosissimo dagli Agareni che detenevano quel luogo e consegnatolo ai pirati, li liberarono dalla schiavitù. Ugualmente però gli stessi capi (dei pirati) li posero in un'abitazione, sorvegliandoli fino a quando fosse stato consegnato loro tutto il denaro dovuto e questi fossero liberati finalmente dalla schiavitù; infatti finché non saranno consegnati i denari richiesti saranno considerati come prigionieri.

Διὰ τοῦτο καὶ ἡ μετριότης ἡμῶν οἰκτήρασα αὐτοὺς ἐπὶ τῇ μεγίστῃ ταύτῃ συμ|⌜22⌟φορᾷ καὶ ἡ περὶ αὐτὴν ἱερὰ τῶν ἀρχιερέων σύνοδος, γράφομεν πρὸς ὑμᾶς πάντας τοὺς εὐσεβεῖς καὶ ἐλεήμονας τῶν Χριστιανῶν βασιλέων, αὐθέντων, ἄρχοντας καὶ ἀρχομένους |⌜23⌟ καὶ τοὺς λοιποὺς κατ' ὄνομα, ἵνα, ἐρχομένου τοῦ ἱεροτάτου μητροπολίτου τούτου πρὸς ὑμᾶς ἐλεημοσύνης καὶ βοηθείας καὶ συνδρομῆς χάριν, ποιήσητε τὴν ἁρμόζουσαν πρὸς |⌜24⌟ αὐτὸν ἐλεημο-

Per questo motivo anche la nostra Modestia compiangendo costoro in questo momento gravissimo ed il santo sinodo degli alti prelati, che si trova presso di essa, scriviamo a tutti voi, i pii e misericordiosi tra i re cristiani, alti funzionari e sottoposti e a tutti gli altri con il loro nome di usare la conveniente misericordia nei confronti di costui in ragione della compassione, aiuto ed assistenza, quando questo santissimo metropolita verrà presso di

[m] προτέυοντες A.

[n] πηραταῖς A.

[o] οἰκίματι A.

σύνην, δεξάμενοι[p] αὐτὸν ἀσπασίως καὶ μετὰ χα[ρᾶ]ς[p], τοῦτο μὲν εὐλαβούμενοι αὐτὸν ὡς ἀρχιερέα καὶ διδάσκαλον καὶ κήρυκα τοῦ εὐαγγελίου, τοῦτο δέ, ὅτι |⌜25⌟ καὶ οὐ περὶ μιᾶς ψυχῆς ἢ δύο ζητεῖ τὴν ἐλεημοσύνην. διὸ κατὰ τὴν πληγὴν ἐπιθήσατε καὶ τὰ φάρμακα, πλουσιοπαρόχως[q] παρέχοντες τὴν ἐλεημοσύνην[q], ἵνα |⌜26⌟ διὰ τῆς δαψιλοῦς καὶ πλουσίας ὑμῶν ἐλεημοσύνης αὐτὸς μὲν δυνηθῇ ἐλευθερῶσαι[r] τὰς ψυχὰς ἐκείνας τῆς δουλείας καὶ τοῦ ψυχικοῦ κινδύνου, ὑμεῖς δὲ τὸν ἄξιον μισθὸν[s] |⌜27⌟ παρὰ Θεοῦ ἑκατονταπλασίονα[t] ἀντιλάβοιτε καὶ ζωὴν κληρονομήσοιτε τὴν αἰώνιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, οὗ ἡ χάρις τὸ ἔπεικον ἔλεος καὶ ἡ εὐχὴ καὶ |⌜28⌟ ἡ εὐλογία τῆς ἡμῶν μετριότητος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν[p]. ἀμήν. ἐν ἔτει ͵αχνγ΄

ἐν μηνὶ φερυαρίῳ ἰνδικτιῶνος ς΄[3]

+ ὁ Καισαρείας Καππαδοκίας Ἄνθιμος[4]
+ ὁ Ἐφέσου Ἰγνάτιος[5]
+ ὁ Ἡρακλείας Μεθόδιος[6]
+ ὁ Μιτυλήνης Παρθένιος[7]
+ ὁ Ἱεροπόλεως Παγκράτιος[8]

voi, accogliendolo volentieri e con gioia da un lato considerandolo come sacerdote e maestro ed araldo del vangelo e dall'altro (considerando) che cerca la misericordia non solo per un'anima o due. Perciò preparate le medicine in relazione alla ferita, offrendo con abbondanza la misericordia, perché tramite la vostra copiosa e ricca misericordia costui possa liberare quelle anime dalla schiavitù e dal pericolo spirituale, voi invece riceverete in cambio da parte di Dio il centuplo ed erediterete la vita eterna in Cristo Gesù Signore nostro, la cui grazia, la misericordia conveniente, la preghiera e la benedizione della nostra Modestia sia con tutti voi. Amen. Nell'anno 1653.

Nel mese di febbraio della sesta indizione:

+ Antimo di Cesarea di Cappadocia
+ Ignazio di Efeso
+ Metodio di Eraclea
+ Partenio di Mitilene
+ Pancrazio di Ieropoli

---

p-p Cfr. Hunger, *Geleitbrief*, p. 146, l. 11.

q-q Cfr. Hunger, *Geleitbrief*, p. 146, l. 12.

r Cfr. Hunger, *Geleitbrief*, p. 146, l. 12.

s-s Cfr. Hunger, *Geleitbrief*, p. 146, l. 12-13.

t Ad Lc. 8, 8 spectat.

---

[3] Le firme dei metropoliti vengono qui riprodotte secondo l'ordine in cui si susseguono sulla pergamena. La sequenza non ha pertanto alcuna relazione con la posizione gerarchica di ciascuna delle sedi enumerate.

[4] HEO, (cit. *supra*, n. 25) I, p. 23.

[5] HEO, I, p. 117.

[6] Non attestato in HEO, ma in M. I. Manoussakas, *Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα (1547-1806)*, 67 (lettera del giugno 1651 del patriarca Giovanniccio II).

[7] Non altrimenti noto.

[8] Non altrimenti noto.

+ ὁ Νικομηδείας Κύριλλος[9]	+ Cirillo di Nicomedia
+ ὁ Σμύρνης Μακάριος[10]	+ Macario di Smirne
+ ὁ Κασσανδρείας Θεοφάνης[11]	+ Teofane di Cassandria
+ ὁ Ἀδριανουπόλεως Νεόφυτος[12]	+ Neofito di Adrianopoli
+ ὁ Νικαίας Γρηγόριος[13]	+ Gregorio di Nicea
+ ὁ Λύμνου Κλήμης[14]	+ Clemente di Limnos
+ ὁ Προύσης Μελετίου[15]	+ Melezio di Prusa
+ ὁ Κίζικου Ἄνθυμος[16]	+ Antimo di Cizico
+ ὁ Χαλκηδονὸς Γαβριήλ[17]	+ Gabriele di Calcedonia
+ ὁ Φιλιππουπόλεως Γαβριήλ[18]	+ Gabriele di Filippopoli
+ ὁ Ἀγαθοπόλεως Φιλόθεος[19]	+ Filoteo di Agatopoli

Piazza S. Pancrazio 5/A Luca Pieralli
00152 Roma

[9] HEO, I, p. 96.

[10] Noto solo attraverso la lettera del patriarca Giovanniccio del giugno 1653, contenuta nel *Vat. gr. 2422* f. 83 v. e finora inedita.

[11] HEO, I, p. 434.

[12] HEO, I, p. 475.

[13] HEO, I, p. 109.

[14] HEO, I, p. 446.

[15] HEO, I, p. 106 lo cita per il 1652. La lettera citata alla n. 7 *supra* per il 1653 annovera Κλήμης.

[16] HEO, I, p. 140.

[17] HEO, I, p. 100.

[18] HEO, I, p. 302.

[19] HEO, I, p. 315.

12. Molto Ill.re S.r ~~Padron mio osservandissimo~~
Non posso, ne devo non scrivere a V.S.ria ~~molto Ill.re~~
molto Ill.re, si per esser pregato dalla Fraternità di S. Cos-
mo, e Damiano, intorno alla buona ispirazione della
sua Biblioteca, si per ringraziarlo del buon animo
che sempre verso di me ha mostrato, e mostra quotidi-
anamente: Ed in quanto al primo, resti sicuro, che
farà opera degna della sua fama, perche lasciarla
a Roma, è giusto portare γλαῦκας εἰς Ἀθήνας,
e vi assicuro che Scio non è piu Scio, mi creda, che
restai attonito della devozione, della magnificenza,
della Carità mostrata in questa quaresima gran-
de: Tre Confraternità greche vi sono, tanto ample,
tanto sontuose, che ogni una eccede mille, e più fra-
telli (non numerando le Done) quali communicano
ogni festa della Madonna, fanno poi tante Schole
tante dottrine christiane, tante prediche devote,
che altro è l'udire, altro il dire. Delli Latini non
parlo, perche già si sa, basti che vi passa una san-
ta emulazione, non più sentita, ne vista, una
concordia, che punto non devia dalla Religione della
Chiesa Primitiva: siche mentì chi disse, Χῖος ἀνὴρ
οὐκ ἀγαθός, se pur egli non lo disse ἐρωτηματικῶς
quasi che τὸν ἀδύνατον ἐστι, come io l'ho inter-
pre-

347

Tav. 5: Ms. Allacci CXLVII f. 349r.

pretato a Mons.r Benedetto Arcivescovo di Se-
leucia in Constantinopoli, che questi ὡς φρόνιμος,
καὶ ἄτριπτος, mi l'aveva proposto: Mi rallegro
però, che li Catholici sono ora in Roma tenuti
per eretici; che però non sono scancellati sola-
mente dalla missione, ma anco stimati per ini-
mici, e genimina viperarum, e li eretici publi-
ci, che con li Luterani communicorono, e con li
Calvinisti in Ungaria ἐκρεοφάγησαν τῇ μεγά-
λῃ παρασκευῇ, hanno paga di 12. Scudi il mese
dalla Sacra Congregatione della Propaganda
Fanno molto bene, meritano più di questo. per
questi è il salvo condotto, per noi l'esilio perpe-
tuo: io non credevo mai, che si dasse, ens, ratio-
nis a parte rei, ma vedo che si dà. Il Patriar-
cha di Gierusalem (che pur da me fu persuaso
a scrivere) è buono, e cattolico, e poi mi ne-
cessita, che io faci professione contro li Catto-
lici; chi può ciò credere? e nondimeno il disse so-
lo Stavrinos, ed è creduto, come che fosse la
bocca della verità; τῷ φρονίμῳ ὀλίγα; e ciò che
ho scritto è stato di qualche eccesso. ἔρρωσο.
Dalla Patria 1654. alli 13. d'Aprile
Di V.S. molto Ill.re

Sc-

Tav. 6: Ms. Allacci CXLVII f. 349v.

Enzo Lucchesi

Un nouveau témoin copte du *Sermon sur la conduite chrétienne* du Pseudo-Chenouté

Au Prof. Karl Heinz Kuhn
en témoignage d'admiration

Le *Sermon sur la conduite chrétienne*[1] du Pseudo-Chenouté a été publié et traduit, voici une quarantaine d'années, par K. H. Kuhn[2] d'après deux témoins du même âge (IX[e] siècle): un manuscrit complet, en provenance d'Hamouli, appartenant actuellement à la Pierpont Morgan Library (M 604)[3], ainsi que quatre folios consécutifs, déposés aujourd'hui à la Bodleian Library (Clarendon Press b. 4, fragment 39), seuls restes retrouvés d'un codex ayant fait partie de la célèbre Bibliothèque du Monastère Blanc, dont Chenouté d'Atripé, auquel le discours est nommément attribué, fut précisément l'archi-

[1] Ce titre est celui forgé par l'éditeur. Les lemmes conservés de deux manuscrits portent en réalité: *Logos sur la résipiscence et la fréquentation de l'église* (*Sermo de ecclesia frequentanda*) ou *Logos sur Galaad* (cf. *Jér.* 26, 11, verset qui fournit à l'orateur son entrée en matière).

[2] *Pseudo-Shenoute. On Christian Behaviour,* 2 voll. (= CSCO 206/Copt. 29 [texte] et 207/Copt. 30 [traduction]), Louvain, 1960. Voir aussi du même, "Pseudo-Shenoute: On Christian Behaviour", Mus 71 (1958), p. 359-380, où l'auteur anticipait ses conclusions sur la langue (teintée de fayoumismes pour M 604, en pur sahidique pour le fragment de la Bodléienne), le contenu (parallélismes avec d'autres textes de type canonique), l'authenticité (rejetée) de l'attribution à Chenouté sur la base de critères linguistiques et stylistiques, la forme textuelle des citations bibliques, ainsi que sur le *Sitz im Leben* (difficile à déterminer) et la date approximative du texte ("about A.D. 400").

Comme l'un des principes du Corpus de Louvain est (ou plutôt était) de ne pas publier de planches des manuscrits édités, il n'est peut-être pas oiseux de signaler que la main typique de l'*Oxoniensis* a également copié un recueil de *Martyres d'Apôtres,* dont Zoéga 130 (4 feuillets paginés 101-108, actuellement à la Vaticane, éd. Guidi) est le seul représentant connu (cf. H. Hyvernat, *Album de paléographie copte,* Paris-Rome, 1888, pl. XII, 1). A moins qu'il ne s'agisse purement et simplement du même codex, malgré la discordance criante de contenu, ce à quoi la pagination ne s'opposerait pas.

[3] Voir à présent L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts In the Pierpont Morgan Library,* t. 1, Louvain, 1993, N° 80, p. 158, et t. II, pl. 14, 75, 330e et 214.

OCP 66 (2000) 419-422

mandrite[4]. Attendu le nombre et la nature des variantes du témoin d'Oxford, dont une traduction anglaise partielle de W. E. Crum était connue en rapport aux *Canons d'Athanase*, l'éditeur a dû se résoudre à le publier in extenso (Appendix, p. 66-70).

Un troisième codex en parchemin (British Library, Or. 12689), d'âge plus récent pour autant qu'on puisse s'en rendre compte par le maigre spécimen dont on dispose, a été décrit par Bentley Layton, qui ne se hasarde pas à le dater, sous le N° 96 de son *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts In the British Library Acquired Since the Year 1906*[5]. Ici encore, les divergences se manifestent des les premiers mots du titre (*Sur Galaad*)[6], laissant présager, comme c'est le cas, une recension passablement remaniée.

À ces trois derniers codices, il y aura lieu désormais d'ajouter un quatrième témoin. Il s'agit d'un folio en parchemin, partiellement endommagé, qu'abritent les Staatliche Museen de Berlin sous le numéro d'inventaire P. 22115. À la vérité, ce fragment n'était pas totalement inconnu, puisqu'il a été édité et traduit par Helmut Satzinger sous le N° 328 de ses *Koptische Urkunden*[7], avec la mention vague "Predigt". Voici la description du feuillet, telle qu'elle se lit dans le catalogue précité:

> Pergament, Haarseite; 28 × 22 cm; S. — Das Format ist das ursprüngliche; jedoch sehr viele Lücken (vor allem in der linken Kolumne). Die Schrift ist vom schmalen Typ der Unziale, etwa des 9. Jh.s (s. Tf. I h). Der Inhalt: Rhetorische Fragen nach dem Motiv der Sünden, mit einer Anspielung auf Jer 5,8, und einem Zitat von Ex 20,5.
> Auf dem Verso ist von der Paginierung erhalten: *ⲕ̣ⲃ (die Zehnerzahl ist nicht ganz sicher).

Indépendamment du fait que la date proposée par Satzinger nous semble nettement trop haute au vu de l'échantillon d'écriture (le co-

---

[4] Kuhn, *op. laud.* (supra, n. 2), introd. (t. 206), p. III-V. M. Kuhn mentionne aussi un codex en parchemin de 160 pages "containing a text closely related to that of M 604, which at one time was in the possession of M. J. Doresse", mais dont on avait momentanément perdu la trace (voir note suivante). L'existence de ce codex lui avait été signalée par Mgr Lefort (cf. art. cité du Mus, p. 380, "Postscript").

[5] London, 1987, p. 105-106 et pl. 18 *4*. Pour la petite histoire, ce codex londonien de 80 folios ou 160 pages s'est révélé être identique à celui dont parle M. Kuhn comme ayant été un certain temps en possession de M. Jean Doresse (voir note précédente). La notice du *Catalogue* de M. Layton (p. 106) est formelle là-dessus.

[6] Depuydt (*op. laud.* [supra, n. 3], p. 158) donne la préférence à ce titre (*On Gilead*), qu'il adopte contre l'autorité même du codex qu'il décrit, mais il n'en demeure pas moins que le manuscrit de Londres est d'un siècle au moins plus jeune.

[7] III. Band, 1. Heft, Berlin, 1967, p. 29-31 et pl. 1 h.

dex d'où provient le folio de Berlin paraît même postérieur à celui de Londres), l'auteur du catalogue aurait peut-être pu identifier ce fragment s'il avait déchiffré de manière correcte le nom du mauvais riche, qui, comme l'on sait, est désigné, selon la tradition sahidique unanime, sous le nom insolite de Ninive (**ΝΙΝΕΥΗ**). En effet, cet appellatif apparaît en toutes lettres à la ligne 45 du recto, mais M. Satzinger, qui ne l'a pas reconnu, lit **ΝΙ ΝΕΥΗ**, en deux mots, se privant ainsi de l'intelligence du texte, comme en témoigne l'embarras de sa traduction: "Die, (die) unten im Feuer..., „er" betet für seine Brüder auf Erden", alors qu'il eût fallu tout bonnement traduire: "Ninewē betet für seine Brüder auf Erden".

Or le texte représenté par le *Berolinensis* correspond dans les grandes lignes au § XXXVI de l'édition Kuhn (p. 54-55). Je dis bien "dans les grandes lignes", car la double remarque de M. Kuhn à propos de ses deux manuscrits: "The number and nature of the divergences of the two parallel texts suggest that they are not copies of the same archetype, but rather of two different recensions", et qui s'applique a fortiori au *Londiniensis*, vaut également pour notre témoin. Le fait d'ailleurs que quatre manuscrits coptes différents, sans parler de l'arabe, attestent autant de recensions différentes n'est pas sans prêter à réflexion.

Le dernier intérêt de ce nouveau fragment n'est donc pas de confirmer la tradition égyptienne de l'appellation du mauvais riche de l'Évangile, d'où il ne saurait s'ensuivre, comme d'aucuns pourraient être tentés de le croire en vertu d'un raisonnement spécieux, que la langue originale de cette homélie était le copte, car si cet ajout est propre au Nouveau Testament sahidique — l'incise est singulièrement absente de la Bible bohaïrique —, il est absolument impensable que son archétype grec ne présentât pas déjà cette curieuse variante[8].

---

[8] Ce témoignage homilétique vient s'ajouter à ceux, fort nombreux, que L. Th. Lefort avait recensés dans son article qui a fait date, *Le nom du mauvais riche (Lc. 16 19) et la tradition copte*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1939) = *Festschrift C. Schmidt*, p. 65-72. Dans sa discussion, Lefort faisait remarquer que cette variante, qui est un indice de la très haute antiquité de la version sahidique, est également attestée par la tradition grecque, fût-elle indirecte.

Lefort était donc mieux placé que quiconque pour savoir que si Athanase lui-même fait mention de Ninive à l'occasion d'une *Lettre sur la charité et la tempérance*, conservée sous son nom en sahidique, cela ne fait pas nécessairement de lui un écrivain copte, et cela implique encore moins "qu'Athanase ne suivait pas ici la Bible grecque et ne s'adressait pas à des gens qui usaient de cette même Bible" (L. Th. Lefort, "S. Athanase écrivain copte", Mus 46 [1933], p. [1-33] 31).

D'autre part, le moindre acquis de l'étude approfondie de M. Kuhn n'est pas d'avoir montré que les écrits dont l'attribution à Chenouté est bien ancrée dans la tradition manuscrite (je ne parle évidemment pas de la paternité prêtée par certains modernes) peuvent parfois se révéler inauthentiques, ce qu'on a trop tendance à oublier. La question d'authenticité reste donc ouverte pour tout ce qui est attribué à Chenouté.

Nous profitons de l'occasion qui nous est ici offerte pour annoncer l'édition critique en préparation du texte arabe parallèle, dont celui qui n'était pas encore le cardinal Eugène Tisserant[9] a donné en son temps une analyse détaillée, au demeurant non exempte de quelques jolies "perles", sur le *Paris arabe 144*, ff. 2-20. Cette version arabe, dont il reste à déterminer la *Vorlage* copte (le lecteur aura sans doute remarqué que nous avons soigneusement évité de parler d'original copte), ne peut que contribuer à une meilleure "intelligence de ces textes difficiles", quand "On sait, en effet", pour continuer à citer Émile Galtier, "que les traductions arabes des textes coptes sont, à l'origine, un décalque exact du texte copte".

Cahiers d'Orientalisme
13, rue de Chantepoulet
1201 Genève, Suisse

Enzo Lucchesi

[9] *Étude sur une traduction arabe d'un sermon de Schenoudi*, in ROC 13 (1908), p. 81-89; curieusement, la même homélie arabe faisait simultanément l'objet d'une communication par É. Galtier, "Note sur une homélie de Schenouti", *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 6 (1908), p. 179, non citée par G. Graf, GCAL t. I (= ST 118), Cité du Vatican 1944, p. 463, lequel, à côté du *Paris ar. 144*, qu'il date comme Tisserant du XIV[e] siècle (1617 est la date relevée par Troupeau, *Catalogue*, sub num.), indique deux manuscrits en carchouni, dont l'un du fonds Mingana, "mit je einer Busspredigt", sans autre précision; depuis, un seul autre manuscrit macariote (XIX[e] s.) a été signalé par U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire* (= *Cahiers d'Orientalisme*, 11), Genève, 1986, N° 390, p. 59.

C. Capizzi, S.J.

Una vicenda editoriale della Bibliotheca di Fozio nella Francia del Mazzarino*

È da lungo tempo noto e indiscusso che, sul piano storico-letterario, l'opera più importante di Fozio, patriarca di Costantinopoli (857/58-867 e 877-886), sia la sua *Bibliotheca* (o *Myrioblion*). Facendo le dovute distinzioni, essa potrebbe definirsi, come si direbbe oggi, una raccolta di recensioni, con citazioni testuali ed estratti talora lunghi[1]. Entro la "griglia" di 279 schede su altrettanti "codici", Fozio vi tratta della produzione letteraria di poco meno di 300 autori — tutti prosatori salvo pochissime allusioni a qualche verseggiatore o poeta vero e proprio[2] — ricordando o esaminando circa 386 opere greche sia di estrazione classica e pagana sia di estrazione cristiana. Il loro contenuto è molto vario, anzi enciclopedico, in quanto appartiene ai generi letterari più disparati: biografia, geoponica, medicina, oratoria, retorica, romanzo, storia, ecc. per quanto concerne la maggioranza dei testi classici, e agiografia, apologetica, esegesi biblica, teologia, omiletica, storia ecclesiastica, e via dicendo, per quanto attiene alla maggioranza dei testi cristiani[3]. Diciamo "la maggioranza", perché spesso

---

* A proposito del saggio di Luciano Canfora, *La Biblioteca del patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino,* Roma, Salerno Editrice, 1998, pp. 260, 8 ill. f.t. Una redazione ridotta di questo mio saggio, dal titolo *La "Bibliotheca" di Fozio nella Francia del "Grand siècle"* è apparsa in *La Civiltà Cattolica,* 1999, IV, pp. 477-485.

[1] Una breve, ma sostanziosa, discussione sul senso che ha nel nostro caso il termine "recensione", si può leggere in N. Wilson, *Fozio. Biblioteca*, trad. dall'ingl., Milano, 1992, pp. 14-17. — Questo bel libro contiene la versione italiana di un'antologia di 87 "codici" con opere di circa 70 autori, senza contare una decina di codici anonimi.

[2] *Op. cit.*, pp. 31-32.

[3] Tra gli studi migliori ricorderemo soltanto J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constainopel. Sein Leben, seine Schriften und das Griechische Schisma*, voll. 3, Regensburg 1867-69, III, pp. 13-31; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897², pp. 517-519, con buone notizie bibliografiche a pp. 522-523; K. Ziegler, *Photios 13*, in Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIX/1, Stuttgart 1941, coll. 684-727); H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 526 (breve accenno alla *Bibliotheca*); S. Impellizzeri, *La letteratura bizantina da Costantino a Fozio*, Firenze – Milano 1975, pp. 297-365; H. Hunger, *Die hochsprachliche prophane Literatur der Byzantiner*, voll. 2, München 1978, II, ad indicem, p. 505; Warren T. Treadgold, *The Nature of the*

certi generi letterari (ad es. la storia) sono rapresentati tanto da "codici" d'epoca classica quanto da "codici" d'epoca cristiana.

Come racconta lo stesso Fozio nella lettera dedicatoria a suo fratello Tarasio, egli compose questa *Bibliotheca* proprio per lui che gliel'aveva chiesta sapendo che stava accingendosi a partire per un'ambasceria voluta dall'imperatore Michele III (842-867)[4]. Ma si è discusso e si discute sulla datazione esatta della composizione (la scrisse Fozio da giovane? alla vigilia dell'ambasceria su accennata? o nel corso di essa?[5] prima di accedere al patriarcato nell'857/58? o dopo, mentr'era ancora patriarca o già deposto dal patriarcato?); anzi si discute perfino sul modo (scrisse di getto o fece revisioni?) e sul luogo stesso in cui venne eseguita (a Costantinopoli ? o altrove?).

Nigel Wilson ha sostenuto e sostiene, fra l'altro, che Fozio scrisse le 279 "schede" della *Bibliotheca* a memoria e piuttosto in fretta, come provano, fra l'altro, certe distrazioni, certi errori e certi squilibri compositivi[6]. Altri studiosi, data la mole e le qualità dell'opera, hanno giudicato inverosimile o, comunque esagerata, una tesi del genere[7].

Ma, a parte tutto ciò, i pregi della *Bibliotheca* foziana sono di gran lunga maggiori dei suoi difetti. Essa, che non trova nessun confronto tra le opere latine del secolo IX, ha due meriti grandissimi: 1) ci ha conservato notizie storico-letterarie con riassunti ed estratti di opere di poco meno di trecento autori, metà delle quali ormai perdute, per cui Fozio rappresenta spesso l'unica nostra fonte d'informazione[8]; e 2) ci ha dato testimonianza diretta e indiretta del livello culturale sia di Fozio stesso sia del mondo intellettuale bizantino del suo tempo,

---

Bibliotheca of Photius, (= Dumbarton Oaks Studies 18) Washington 1980. Wilson, *Fozio. Biblioteca*, cit., pp. 13-51; per il rapporto tra libri o "codici" e opere, cfr. p. 58, n. 1.

[4] Testo della lettera in traduzione italiana in Wilson, *Fozio, Biblioteca*, cit., p. 57-59.

[5] Quest'ultima ipotesi fu per lungo tempo data come "tesi"; cfr. P. Ch. Weiss, s. v. *Photius*, in *Biographie universelle anciente et moderne*, XXXIV, Paris 1823, p. 220: la *Bibliotheca* foziana "cest l'analyse des ouvrages que l'auteur avait lus pendant son ambassade en Assyrie". Era logico che, oltre ad averle lette in Assiria, ve le aveva anche recensite, almeno scrivendo appunti che Fozio avrebbe utilizzato in seguito.

[6] Cfr. Wilson, *Fozio, Biblioteca*, cit., pp. 17-23.

[7] Cfr. Impellizzeri, *La letteratura bizantina*, cit., p. 360, dove si cita anche P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, pp. 40ss e 189ss. Cfr. C. Bevegni, *La Biblioteca di Fozio e la sua origine*, in *Humanitas*, 51 (1996), pp. 326-347.

[8] Cfr. lo studio monografico di Th. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur* (= Studia Graeca Upsaliensia, 8), Uppsala 1975; e l'analisi suggestiva di Nigel Wilson, *Filologi bizantini*, trad. dall'ingl., Napoli 1990, pp. 161-200.

che coincideva in parte con la prima fase della "rinascita macedone", la quale non era altro che la continuazione della "rinascita iconoclasta", come alcuni l'hanno chiamata[9].

Questi pregi hanno suscitato grande entusiasmo presso gli studiosi moderni e hanno suggerito i giudizi più lusinghieri su Fozio come letterato e uomo di cultura. Ne ricorderemo qualcuno dei più autorevoli.

Pierre Charles-Weiss, appoggiandosi anche a giudizi del secolo XVII, nel 1824 scrisse che la Bibliotheca è "uno dei monumenti più preziosi della letteratura antica e, come si è già osservato, il modello dei giornali letterari, e forse non è stato ancora superato"[10].

Il maggior studioso ottocentesco di Fozio, il futuro cardinale Joseph Hergenröther, affermò tranquillamente: "L'opera che ha procurato a Fozio la gloria maggiore e la piena riconoscenza dei posteri è la sua "Bibliotheca" o Myriobiblion"[11].

Karl Krumbacher, il padre della filologia bizantina moderna, ammirando in Fozio la vastità e varietà delle letture e di più ancora l'acume sorprendente e l'indipendenza di giudizio critico dimostrati nella *Bibliotheca*, lo definì "l'unico bizantino che sotto questo aspetto può essere indubbiamente paragonato ad Aristotele"[12]. Per quanto originale ed encomiastico possa sembrare, questo giudizio ripete in

---

[9] Sulla portata di questo secondo merito di Fozio basti dire che egli cita nella *Bibliotheca* non meno di 16 "lexika" (vocabolari e dizionari enciclopedici), di uso corrente e più o meno comune presso i dotti suoi contemporanei; cfr. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin.*, cit., pp. 185-189. — Per quanto attiene alla "rinascita iconoclasta" e "macedone", (= "primo umanesimo bizantino") e alle discussioni relative suscitate dagli interventi di A. Dain, dei suoi discepoli J. Irigoin, B. Hemmerdinger, e di G. Ostrogorsky, V. Grumel, P. Lemerle, R. Devreesse, A. Pertusi, M. Gigante, F. Dvornik, ecc., cfr. la disanima erudita ed acuta con cui l'Impellizzeri ha "cercato di comporre, con tutti gli elementi che le fonti ci offrono, un quadro della cultura bizantina nella prima metà del IX secolo", in cui domina la figura di Fozio (*La letteratura bizantina*, cit., pp. 307-340).

[10] "Ce Recueil, l'un des monuments le più précieux de la littérature ancienne, est comme on l'a déjà remarqué (3. *Voyez Dissertatio de Photio ephemeridum eruditorum inventore à Wolfio*, Wittemberg 1688, in-4°; et une autre sous le même titre, par J. Geo. Philippi, ibid., 1699, in-4° de 28 pag.), le modèle des journaux littéraires, et peut-être n'a-t-il pas encore été surpassé" (s. v. *Photius*, in *Biographie universelle*, cit., p. 220).

[11] *Photius*, cit., p. 13.

[12] *Geschichte der byzantinischen Literatur*, cit., p. 518.

sostanza quel che aveva scritto un gesuita spagnolo del secolo XVI, Francisco Torres (Herrera, 1509 ca – Roma 1584)[13].

Un bizantinologo italiano vivente, Salvatore Impellizzeri, passata in rassegna l'opera foziana, ha espresso il suo giudizio in modo più articolato, motivandolo: "Questa troppo lunga, ma purtroppo rapida e superficiale scorribanda attraverso i 279 codici della Biblioteca, ci dà un'idea dell'importanza dell'opera; importanza che consiste soprattutto nelle notizie di opere che Fozio leggeva ancora e che in seguito sono andate perdute. In molti casi le notizie e gli estratti della *Biblioteca* sono tutto ciò che noi conosciamo di tanti autori, e non si tratta di quantità trascurabili: della letteratura ecclesiastica si sono perdute un centinaio di opere, contro una sessantina che, interamente o in gran parte, ci è pervenuta; della letteratura profana, antica o bizantina, il naufragio è stato forse più disastroso: soltanto una trentina sono le opere sopravvissute contro oltre una novantina perdute. Indubbiamente, quindi, le notizie di Fozio rendono un po' meno grave la ingente perdita: da ciò l'interesse e l'ammirazione degli studiosi per quest'opera preziosa"[14].

La *Bibliotheca* ci è giunta in varie decine di manoscritti greci, per lo più dei secoli XVI-XVII, dipendenti in massima parte dai due codici posseduti dal cardinale greco Bessarione, che oggi sono alla Marciana di Venezia: *Marc. gr. 450* (A) e *Marc. gr. 451* (M). Il primo, ritenuto finora della prima metà del sec. X, fu esemplato qualche decennio prima dell'inizio di tale secolo, cioè mentre Fozio era ancora in vita, come ha provato in uno studio paleografico recente il prof. Guglielmo Cavallo[15]. Il secondo codice è ritenuto del sec. XI o della prima metà del sec. XII, ma non è una copia diretta o indiretta del

---

[13] Nel "proemio" alla sua versione latina delle cosiddette Costituzioni degli Apostoli: *Apostolorum Constitutionum et Catholicae Doctrinae Clementis Romani, libri VIII, interprete Francisco Turriano, e Soc. Iesu [...]*, Antverpiae 1578; il suo elogio di Fozio e della *Bibliotheca*, è citato tra i "judicia" raccolti e premessi dallo Stephanus alla sua edizione del 1611, donde è passato nell'edizione della *Patrologia Graeca* (tom. 103, coll. 13-16). Va notato che il Torres aveva o avrebbe tradotto l'opuscolo teologico di Fozio *De voluntatibus in Christo, quae dicuntur gnomicae* (cfr. C. Sommervogel, S.I., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII, Bruxelles – Paris 1898, col. 124).

[14] *La letteratura bizantina*, cit., p. 351. La citazione è desunta dall'Appendice costituita dal saggio *L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della "Biblioteca" di Fozio"*, pp. 297-365; il saggio era stato pubblicato in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari 1969, pp. 211-266, e in RSBN n.s. 6-7 (1969-70), pp. 9-69.

[15] Cfr. Canfora, *op. cit.*, p. 126, nn. 32-33.

primo. Tali codici e qualche altro[16] dell'importante opera foziana vennero a conoscenza di studiosi umanisti e letterati italiani e stranieri, sia prima sia dopo l'invenzione della stampa. Proprio l'assenza di un'edizione a stampa spiega le varie decine di copie — più o meno parziali — che si fecero sia dal *Marc. gr. 450* sia dal *Marc. gr. 451*[17]. Lo sviluppo degli studi classici e bizantini tenne vivo il desiderio di farne un'edizione a stampa. Effettivamente, se ne stamparono sezioni più o meno lunghe fin dal 1587[18]. Ma soltanto nel 1601 la *Bibliotheca* fu pubblicata per intero ad Augsburg (*editio princeps*), imprimendo un codice (oggi a Parigi, Bibl. Nat., *Suppl. grec 471*) fatto copiare dal vescovo cretese Massimo Margunio sulla base dei due predetti codici della Marciana, e fornito per l'edizione a stampa al curatore David Hoeschel[19]; pure ad Augsburg nel 1606 si pubblicò la traduzione latina del gesuita Andrea Schott[20]; la suddetta edizione del testo greco con tale traduzione vennero ristampate a Ginevra nel 1611 a cura di Paul Estienne ("Stephanus")[21]; nel 1653 apparve una nuova edizione

---

[16] Pensiamo specialmente al *Paris. gr. 1266*, del sec. XIII (B); e al *Paris. gr. 1226*, del sec. XV; cfr. Wilson, *Fozio, Biblioteca*, cit., p. 53.

[17] Cfr. Ziegler, *Photios*, cit., col. 725.

[18] Sulla tradizione del testo della *Bibliotheca* resta fondamentale E. Martini, *Textgeschichte der "Bibliotheke" des Patriarchen Photios von Konstantinopel*, Leipzig 1911. Cfr. ora C. Bevegni, *La Bibliotheca di Fozio nei secoli XV-XVI e l'edizione mancata di Giovanni Sambuco*, in *Studi Umanistici Piceni*, 20 (2000), pp. 183-195.

[19] *ΦΩΤΙΟΥ ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΝ Η ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ. Photii Myriobilon, sive Bibliotheca librorum quos Photius Patriarcha Constantinopolitanus legit et censuit. Graece edidit DAVID HOESCHELIUS AUGUSTANUS, et notis illustravit[....]* Augustae Vindelicorum MDC1.

[20] *Photii Bibliotheca, sive lectorum a Photio librorum Recensio, Censura, atque Excerpta, Philologorum, Oratorum, Historicorum, Philosophorum, Medicorum, Theologorum, e Graeco Latine reddita, Scholiisque illustrata, opera Andreae Schotti Antverpiani de Societate Jesu.*, Augustae Vindelicorum, ad insigne pinus[...], Anno Christi MDCVI.

La traduzione è guastata da errori gravi, dovuti, sembra, non tanto allo Schott, quanto alla imperizia di un suo giovane collaboratore; perciò egli deplorava che la sua traduzione fosse stata poi riprodotta coll'originale greco curato dal Hoeschel, senza consultarlo in precedenza; le note del commento sono di qualità nettamente superiore. — Sullo Schott (Anversa 1552-1629) e la sua instancabile attività umanistica, cfr. C. Sommervogel, S.I., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VII, Bruxelles-Paris 1896, coll. 865-912 ; della versione latina della *Bibliotheca* si parla nelle coll. 882-883.

[21] *ΦΩΤΙΟΥ ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΝ Η ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ. Photii Myriobilon, sive Bibliotheca librorum quaos Photius Patriarcha Constantinopolitanus legit et censuit. Graece edidit DAVID HOESCHELIUS AUGUSTANUS, et notis illustravit. Latine reddidit et scholiijs auxit ANDREAS SCHOTTUS ANTVERPIANUS. Opus insigne, e quo Theologi, Medici, Philosophi, Historici, Oratores, et Philologi uberrimum fructum et iucundissimum capere possunt.* Coloniae Allobrogorum, OLIVA PAULI STEPHANI, MDC.XI. Petrus et Jacobus Chouet; ristampa nel 1612, ma invece che "Coloniae Allobrogorum" usa il sinonimo "Genevae".

a Rouen (*editio Rothomagensis*), a cura di un certo *Th. M.* che si dava per prete di tale città: *Th. M. Roth[omagensis] Eccl[esiae] Presb[yter]*[22].

Questa terza edizione — seguita, com'è noto, da due altre soltanto nel sec. XIX e XX[23] — era migliore delle precedenti, almeno sotto alcuni aspetti[24]; ma i suoi esemplari, oggi ridotti a circa 404 e sparsi in un gran numero di biblioteche europee e americane (uno si trova anche a Sidney in Australia[25]), furono protagonisti di una vicenda curiosa e interessante, almeno sul piano della storia bibliografica e culturale in genere, soprattutto se si considerano gli strascichi della riforma tridentina e le reazioni da essa suscitate nella Francia dei secoli XVI e XVII.

Il libro del Canfora è una ricerca capillare e ricca di risultati definitivi sulla vicenda su accennata e le sue cause, come pure sui suoi protagonisti e testimoni. È un saggio eccezionale nel suo genere. Lo diciamo con compiacenza e franchezza. Perciò riteniamo deplorevole che gran parte del pubblico italiano debba faticare molto per formarsene un'idea chiara ed oggettiva, anche per colpa delle esagerazioni sensazionali, i travisamenti storici veri e propri, e le frasi ad effetto o

---

[22] Il titolo completo del volume era: *ΦΩΤΙΟΥ ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΝ, Η ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ. PHOTII MYRIOBIBLION, SIVE BIBLIOTHECA LIBRORUM QUOS LEGIT ET CENSUIT PHOTIUS PATRIARCHA CONSTANTINOPOLITANUS. Graece edidit DAVID HOECHELIUS Augustanus, et notis illustravit. Latine reddidit & Scholiis auxit ANDREAS SCHOTTUS ANTVERPIANUS. Opus insigne e quo Theologi, Medici, Philosophi, Historici, Oratores, & Philologi uberrimum fructum et iucundissimum capere possunt, Hac editione recognitum, locisque aliquos* [sic!] *suae integritati restitutum*, Rothomagi, Sumpt[ibus] Ioan. & Davidis Berthelin, Fratr[ibus]. M.CD. LIII. (Vedi Canfora, *op. cit.*, tav. 3).

[23] Ci riferiamo all'edizione di Immanuel Bekker (Berlin 1824-1825), poi inserita nella *Patrologia Graeca* curata da J.-P. Migne (tomi 103-104, Parisiis 1860), che riproduce il testo greco curato dal Bekker con la traduzione latina di A. Schott e le note di D. Hoeschel; e all'edizione recente di R. Henry, *Photius, Bibliothèque*, voll. 8, Paris, "Les Belles Lettres", 1959-1977; e il vol. IX con l'*Index* di J. Schamp, ivi 1991. - Cfr. intanto Weiss, s. v. *Photius*, cit., pp. 220-221, dove si accenna ad alcuni tentativi di traduzione francese della *Bibliotheca*; Ziegler, *Photios*, cit., coll. 726-727, che ricorda altre traduzioni in latino e le traduzioni in italiano (di L. Compagnoni, incompleta e libera) e in inglese (di J. H. Freese, solo il I dei cinque volumi annunziati). — Le notizie raccolte quasi 60 anni fa dallo Ziegler vanno aggiornate ricordando, ad esempio, Nigel Wilson, *Fozio. Biblioteca*, cit., p. 14, n. 1 continuata a p. 15.

[24] J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire et de l'amateur des livres*, IV, Paris 1863^5, p. 624, ripetendo l'osservazione già fatta nella prima edizione del 1814, nota che l'edizione di Rouen è "la plus recherchée", pur lamentandovi "les fautes les plus grossières", "qu'on y trouve presque à chaque page", dovute all'incuria dell'"éditeur anonyme qui a signé la préface des lettres Th. M.".

[25] Cfr. Canfora, *op. cit.*, pp. 202-223 (la lista è stata compilata a cura di Rosa Otranto).

puerilmente strabilianti, con cui il libro è stato presentato in più di un giornale[26].

Il misterioso curatore dell'edizione di Rouen aveva fornito il grosso volume *in- folio* di una prefazione nella forma, allora assai diffusa, di lettera rivolta *Candido lectori*, sottoscrivendola nel modo enigmatico su riferito[27]. Le sigle del nome *Th. M.* divennero ben presto un *rebus* per gli eruditi e i bibliofili, tanto più che la sua prefazione, salvo in quattro esemplari superstiti (stampati con la data del 6 maggio 1653), nella stragrande maggioranza di quelli messi in commercio (datati del 31 maggio 1653), subì delle alterazioni e rifacimenti. Gli editori, i fratelli Jean e David Berthelin, prima mutilarono la prefazione incollando accuratamente sulla pagina della seconda parte di essa un foglio e rabberciandone alla buona il testo superstite[28]; poi la sostituirono, a volta a volta, con due diverse lettere dedicatorie a Nicolas e Jacques Turgot, personaggi molto potenti e ben visti dal cardinale Mazzarino, allora a capo del governo del giovane Luigi XIV; e finalmente al posto della vecchia prefazione già dimezzata stamparono una lettera dedicatoria intitolandola *Typographi, ad Lectorem.* I fratelli Berthelin con questa nuova prefazione commisero due mistificazioni: 1) la nuova lettera dedicatoria è attribuita ai fratelli Berthelin che si autodefiniscono "tipografi" dell'opera foziana, mentre in realtà ne erano soltanto editori, giacché, come appare dal colophon del volume, il vero tipografo era Laurent Maurry[29]; 2) l'attribuzione ai fratelli Berthelin è semplicemente falsa: come prova l'analisi dello stile e del contenuto, essa non fu scritta da loro, ma dallo stesso misterioso *Th. M.*, autore della prima indirizzata *Candido Lectori*, il cui nome ora è taciuto anche nella forma cifrata delle due iniziali puntate.

Tali mascheramenti editoriali, che nel Seicento erano piuttosto frequenti e ritenuti meno scandalosi che nel nostro secolo, provoca-

---

[26] Ci riferiamo, per esempio, al *Corriere della Sera* del 23 settembre 1998, p. 33; alla *Stampa* del 10 novembre 1998, p. 23 (il primo scritto dal Canfora stesso e il secondo stilato parzialmente nella forma di un'intervista fatta a lui). — Molto più equilibrato e attendibile invece, sia pure sempre "giornalistico", l'articolo del prof. Guglielmo Cavallo in *Il Sole - 24 Ore* del 29 novembre 1998, p. 27. Forse, non senza un'allusione al titolo bombastico dell'articolo de *La Stampa*, egli scrive a ragione: "Un giallo? Per un saggio tanto carico di dottrina e di fine interpretazione storica come questo di Canfora il termine è impertinente".

[27] Vedi la riproduzione fotografica in Canfora, *op. cit.*, tavv. 4-5.

[28] Ivi, tavv. 6-7.

[29] Cfr. Canfora, *op. cit.*, p.86.

rono tra gli eruditi incertezze e confusioni non solo intorno alla sigla *Th. M.*, ma anche sulla descrizione esatta della *editio Rothomagensis* dell'opera foziana e sui rapporti con le edizioni precedenti, come appare dalle opere e dagli epistolari di studiosi e bibliografi europei dei secoli XVII-XIX, quali Joseph-Marie Quérard, Simon Chardon de la Rochette, Pierre Bayle, John Moore, John Pearson, Johann Albert Fabricius, Pierre Charles Weiss, Gustave Brunet, ecc.[30]

Il merito di questo libro sta non solo nell'evidenziare minuziosamente le manipolazioni in parola, ma anche, se non soprattutto, nello scoprirne le cause.

Il suddetto *Th. M.* aveva esaltato nella sua prefazione Fozio come dotto e letterato mettendone in ombra o "bagattellizzando" le colpe verso l'unità della Chiesa e il Papato, da lui accusato *tout court* d'eresia a causa del *Filioque*, contribuendo così alla preparazione dello scisma di Cerulario, che sarebbe scoppiato quasi due secoli dopo, nel 1054[31]. Una tale presentazione di Fozio e il fatto che gli editori Berthelin fossero ugonotti d'origine ebraica non potevano non insospettire l'ambiente ecclesiastico cattolico, ivi compresi, se non soprattutto, i vigili teologi della Sorbona[32]. Era l'ambiente della Francia del quindicenne Luigi XIV (1638-1715), ancora traumatizzata dalle guerre politico-religiose contro calvinisti od ugonotti e dalla partecipazione alla guerra dei Trent'anni (1618-1648); era l'ambiente arroventato dalla polemica antigiansenista e costituito dalla stragrande maggioranza dei francesi, che potevano vantare santi come Francesco di Sales (1567-1622) e Vincenzo dei Paoli (1581-1660) e che erano di decisa, anzi combattiva, confessione cattolica, appunto per le lotte armate e le polemiche in cui erano stati ed erano coinvolti[33]. In tale

[30] Cfr. Canfora, *op. cit.*, pp. 13-58.

[31] Su Fozio, sulla sua teologia e sulla processione dello Spirito Santo, come pure e le sue vicende storico-ecclesiastiche si sono versati e si versano tuttora fiumi di inchiostro; ricorderemo — anche per l'abbondanza delle riferenze bibliografiche — soltanto: Hergenröther, *Photios, der Patriarch von Constantinopel*, cit., specialmente i voll. I-II; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, pp. 520-528; gli articoli enciclopedici di É. Amann, *Photius*, in DTC XII/1, coll. 1536-1604; Ziegler, *Photios*, cit., specialmente coll. 667-684; F. Dvornik, *Photios, Patriarch*, in LTK^2, coll. 454-458; P. Stephanou, *Photius*, in DSp XII, coll. 1397-1408; F. Tinnefeld, *Photius*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXVI, Berlin – New York 1996, 586-589.

[32] Cfr. Canfora, *op. cit.*, pp. 59-84.

[33] Cfr. Sull'immensa letteratura storiografica esistente in materia, in questa sede rimandiamo soltanto alle due sintesi sistematiche con abbondante bibliografia: A. Latreille – E. Delaruelle – J.-R. Palanque, *Histoire du Catholicisme en France*, 3 voll.,

ambiente predominava l'immagine di Fozio delineata dal Baronio nei suoi *Annales ecclesiastici*, certo con lo spirito antiprotestante e filopontificio che spesso li caratterizza, ma con onestà e sulla base di una documentazione di prima mano, per i suoi tempi sbalorditiva. Dato l'interesse prevalentemente storico degli *Annales ecclesiastici*, l'autore della *Bibliotheca* non era tanto considerato come dotto od erudito, quanto come teologo e patriarca. Il Baronio vede in Fozio un usurpatore laico del trono patriarcale ai danni di Ignazio, patriarca legittimo e perseguitato dal Cesare Barda, zio dell'imperatore Michele III (842-867); anzi lo descrive come un nemico spregiudicato della fede cattolica e del papato, un distruttore cinico dell'unità della Chiesa; e per conseguenza lo definisce senza attenuanti, non solo impostore (per aver falsificato documenti ufficiali[34]), ma anche eresiarca, scismatico, ecc.[35]. È l'immagine cupa di Fozio, divenuta tradizionale nella storiografia ecclesiastica occidentale e che, com'è notorio, il bizantinologo-slavista Frantisek Dvornik ha fatto di tutto per correggere e schiarire, incontrando notevoli consensi e dissensi[36].

Nessuna meraviglia, dunque, se i primi esemplari venduti o dati a leggere a Rouen dell'*editio Rothomagensis*, abbiano attirato le censure

---

Paris, Spes, 1952-1962, II: Sous *les rois très chrétiens*, pp. 225-394; E. Préclin - E. Jarry, *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)*, a cura di L. Mezzadri, Torino 1974, pp. 21-38 e 193-224; S. Cavallotto, *La Guerra dei Trent'anni e il consolidamento delle confessioni religiose fino alla Pace di Westfalia*, in L. Mezzadri (cur.) *Dal concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1618)*, Cinisello Balsamo 1988, pp. 171-220 (= A. Fliche - V. Martin, *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, XVIII/1-2). Per un'esposizione più profonda, anche se talora invecchiata L. von Pastor, *Storia dei Papi*, ed. ital., XIV, Roma 1932, pp. 38-56, 164-226, 568-608 (dedicate alla situazione ecclesiastica e religiosa della Francia negli anni 1644-1700); da leggere alla luce di vari capitoli dei volumi precedenti, come VIII (1924), pp. 337-371; IX (1925), pp. 346-401; X (1929), pp. 324-384; XI (1930), pp. 45-143.

[34] Questa accusa è stata ripetuta alcuni decenni fa, e con argomenti seri, anche da uno dei maggiori studiosi della diplomatica bizantina: F. Dölger, *Photios*, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der E.M. Arndt-Universität Greifswald.* Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe Nr. 1 - Jahrgang V, 1955/56, pp. 59-61.

[35] Vedi *Annales ecclesiastici auctore* CAESARE BARONIO... *cum critica P.* ANTONII PAGI..., tom. XIV, Lucae 1743, annis 858-863, pp. 515-612; tom. XV, Lucae 1744, annis 864-869, pp. 42-191; 870-871, pp. 217-248; 878-879, pp. 314-316, 325-334, 342-362; 880, pp. 364-867.

[36] Vedi soprattutto il suo saggio *The Photian Scism. History and Legend*, Cambridge 1948 ; trad. ital., *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma 1953. — Per altri lavori che trattano lo stesso tema cfr. ad esempio: F. Dvornik, s. v. *Photius*, in *New Catholic Encyclopedia*, XI, New York - London - Sydney 1967, pp. 326-329; F. Tinnefeld, s. v. *Photius*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXVI, Berlin - New York 1996, pp. 586-589.

preoccupate e.. preoccupanti di qualche ecclesiastico[37], soprattutto per l'ambiguità della luce proiettata su Fozio nella prefazione, dallo stile terribilmente contorto, sfumato e concettoso. Conosciute tali critiche, i fratelli Berthelin, furono probabilmente assaliti dai più neri presentimenti: temettero di veder condannata pubblicamente l'opera stampata con tanta spesa o di vederne per lo meno bloccata la vendita. Perciò corsero ai ripari sottoponendo la prefazione di *Th. M.* a tutte le revisioni e soppressioni a cui abbiamo accennato.

Ma chi era in realtà colui che si nascondeva dietro la sigla *Th. M.*? Il Canfora, grazie a una ricerca accanita e finissima su testi editi e inediti di alcuni eruditi francesi del sec. XVII-XVIII, dimostra in modo, secondo noi, persuasivo che si tratta del parigino Noël D'Argonne, nel 1653 ancora giovane avvocato a Rouen — e quindi non ecclesiastico — ma, fin dal 1662, certosino nei monasteri di Rouen e di Gaillon, col nome monastico di Bonaventure[38]. Il D'Argonne fu illustre ai suoi tempi (anche con lo pseudonimo di Vigneul-Marville) come filologo e grecista, amico del patrologo Eméry Bigot[39], e anche di un buon numero di dotti protestanti, giansenisti e ugonotti. Egli è l'autore non solo della suddetta prefazione integrale alla *Bibliotheca* foziana di Rouen, ma anche delle due dediche ai Turgot e della dedicatoria finale *Typographi, ad Lectorem*[40]. Per le sue amicizie tra i non cattolici e, soprattutto, per le teorie ecclesiologiche antiromane espresse o insinuate in scritti di patrologia e di storia ecclesiastica, il D'Argonne fu censurato e ridotto al silenzio dai superiori del suo Ordine[41].

Fatta questa importante identificazione — filologicamente e storicamente parlando una vera e propria scoperta originale — il Canfora la chiarisce continuando la sua ricerca con un'acuta ricostruzione

---

[37] Cfr. Canfora, *op. cit.*, pp. specialmente 59-84 ("La pagina nascosta").

[38] Ivi, pp. 97-104. L'articolo enciclopedico più recente sul D'Argonne, per quanto sappiamo, è quello di S. Autore, in DHGE IV, coll. 79-80. Questo articolo è stato forse utilizzato dal Canfora, ma non citato (cfr. *La Biblioteca del patriarca*, cit., pp. 106-109). In ogni caso l'affermazione di Autore, secondo cui il D'Argonne "en 1662 entra dans la chartreuse de Rouen, ou *il fit profession* le 29 julliet 1663", e l'affermazione del Canfora, secondo cui il D'Argonne "divenne certosino" il 29 luglio 1663 (p. 107, 51) non si oppongono se al "divenire certosino" si dà in questo caso il significato poco ovvio di "far la professione monastica, dopo il noviziato, in una certosa".

[39] Su di lui, vedi ad esempio la *Biographie universelle, ancienne et moderne*, IV, Paris 1811, p. 486.

[40] Cfr. Canfora, *op. cit.*, soprattutto pp. 114-135, 160-164; sulla personalità del d'Argonne vedi in generale pp. 94-169.

[41] Ivi, pp. 136-141

della storia del come e perché ci siano giunte le quattro copie con la prefazione intera o mutila, intitolata *Candido Lectori;* a quanto pare, queste copie furono salvate e poi date ad amici dallo stesso D'Argonne[42].

Il libro è completato da quattro "testi" molto utili: 1) il testo integrale della prefazione *Candido Lectori* del D'Argonne, fornita di traduzione italiana, con eccellente commento filologico e storico[43]; 2) una ricerca sul manoscritto fatto preparare dal Margunio (Paris, Bibl. Nat., *Supplem. gr. 471*) e prestato allo Hoeschel per l'*editio princeps* apparsa ad Augsburg nel 1601: tale ms., per ragioni paleografiche incontestabili, non è affatto un "autografo" del Margunio[44]; 3) la riproduzione critica della parte soppressa della prefazione *Candido Lectori*[45]; 4) la lista completa e ben articolata di tutte le copie superstiti o di cui si ha notizia dell'*editio Rothomagensis*, con l'indicazione delle relative biblioteche in cui si conservano e delle segnature che portano[46].

Gli ottimi indici dei nomi, dei manoscritti, delle illustrazioni e delle materie sono preceduti dalla versione italiana di un articolo apparso in tedesco nel primo numero della rivista svizzera "du" (gennaio 1998). Il Canfora vi tratta del rogo a cui furono condannati i documenti e i libri di Fozio nel Concilio dell'867, celebrato a Costantinopoli sotto l'imperatore Basilio I e approvato a Roma. Forse pure allo scopo di dare un tocco sinistramente corrusco e drammatico al suo libro, egli fa precedere il titolo dal termine INCENDIUM, stampato in maiuscolo e da solo in una pagina, come se introducesse una nuova parte del libro[47].

In realtà il legame tra il tema del libro (le vicende drammatiche della prefazione del D'Argonne alla *Biblotheca* foziana per evitarne la condanna pubblica, che di fatti non c'è stata mai) è molto tenue, per non dire inesistente. La vicenda dell'edizione di Rouen ha ben poco da spartire col rogo avvenuto a Costantinopoli nell'867[48]: qui fu appli-

---

42 Ivi, pp. 141-149.

43 Ivi, pp. 172-195.

44 Cfr. Canfora, *op. cit.*, specialmente pp. 196-199.

45 Ivi, pp. 200-201.

46 Ivi, pp. 202-228; come abbiamo detto sopra nella nota 25, la lista è stata compilata da Rosa Otranto, collaboratrice, se non discepola del Canfora.

47 Ivi, pp. 229-240.

48 Per un primo approccio al concilio dell'867, detto "antifoziano", cfr. Amann, *Photius*, cit., coll. 1579-1582.

cata una vecchia tradizione canonica (comune, purtroppo, a molte confessioni cristiane e anche a religioni non cristiane) provocando la distruzione, sembra, non solo dei documenti dell'archivio, ma anche della biblioteca personale di Fozio con tutti i mss. che egli aveva raccolti[49]; mentre a Rouen nel 1653 non ci fu nessun *incendium*, ma ci si contentò di tagli e rifacimenti della prefazione baldanzosa di un giovane erudito francese a una sola opera di Fozio, la *Bibliotheca* appunto; l'opera, in sé e per sé, non fu toccata, e il grosso volume a stampa che la conteneva non fu affatto bruciato, come appare evidente dalle più che quattrocento copie tuttora superstiti. È vero che lo spirito "antifoziano" espresso dall'incendio dell'867 non fu probabilmente del tutto estraneo alle censure (orali, e, a quanto pare, solo private) del 1653; ma tra la violenza distruttiva dell'episodio canonico-sinodale di Costantinopoli e la vicenda librario-bibliografica di Rouen c'è un abisso.

A questa osservazione critica potremmo aggiungerne altre.

Ne faremo qualcuna, speriamo, *sine ira et studio*, anzi nello spirito di stima e di amicizia che ci lega all'Autore.

Non c'è dubbio che il Canfora conferma le sue rare doti di filologo classico, di linguista e di conoscitore profondo della storia della filologia classica anche dal Rinascimento in poi. Noi ammiriamo in lui soprattutto una straordinaria costanza di ricerca e capacità interpretativa sia dei testi letterari sia dei documenti d'archivio, che legge perfettamente, scrutandoli, per così dire, in filigrana. Senza tali qualità non sarebbe giunto ai risultati originali suaccennati; anche se questi ultimi non risultano nel libro con quella chiarezza che avrebbe conferito loro una strutturazione più meditata del volume: spesso accenni biografici e storia letteraria non mancano di ripetizioni superflue, mentre il filo del discorso è, a sua volta, qua e là interrotto e poi ripreso aggravando la fatica al lettore nel seguirlo.

Nel prendere atto di tutto ciò, che non è poco, ci sembra dovere di onestà e di stima verso il Canfora mettere in risalto qualcosa di diverso. Al Canfora, scopertamente imbevuto di spirito illuministico nel suo umanesimo appassionato e nella sua predilezione per i testi della cultura classica, manca purtroppo la sensibilità teologica cristiana, indispensabile a far comprendere seriamente il senso della vicenda da lui studiata — che è storico-religiosa, più che storico-bibliografica

[49] Canfora, *op. cit.*, pp. 237-240. Cfr. Id., *Il rogo dei libri di Fozio*, in L. Canfora - Nigel G. Wilson - C. Bevegnati, *Fozio. Tra crisi ecclesiale e magistero letterario*, Brescia 2000, pp. 17-28.

o filologica. Ci domandiamo se egli abbia capito la posta in gioco, per cui alcuni non cattolici esaltavano Fozio, mentre alcuni cattolici — che pur rispondono ai nome di Antonio Possevino, Roberto Bellarmino e Jakob Gretser — lo trattavano con cautela o diffidenza, anche quando si trattava di una sua opera teologicamente neutra, com'era la *Bibliotheca*. Infatti, sia pure espresse "in nome del Patriarca" e dei grandi meriti da lui acquisiti nei confronti della cultura letteraria, tante valutazioni del Canfora sulla censura ecclesiastica postridentina, sull'Inquisizione, sui rapporti tra cattolici e protestanti ed ortodossi, sui singoli personaggi o gruppi religiosi nella Francia del Mazzarino e, in genere, dei sec. XVII-XVIII, vanno soggette a cautela. E ciò tanto più qualora si rifletta con serenità storica sulle forme brutali con cui è stata praticata e si pratica — proprio in nome del razionalismo illuministico e di una certa visione della libertà e della cultura — la repressione intellettuale da parte di religioni e di confessioni non cattoliche e, dalla Rivoluzione Francese in poi, anche da parte di certi regimi politici, alcuni dei quali tuttora in vita, grazie, almeno in parte, all'appoggio di "operatori culturali" conniventi o "integrati nel sistema", come si diceva spesso nel "politichese" di circa un decennio fa. La filologia più raffinata e l'erudizione più agguerrita ed "occhiuta" (aggettivo prediletto dal Canfora) non bastano, da sole, a far conoscere e valutare in modo oggettivo la natura e il senso di un fatto storico-religioso o storico-ecclesiastico; e meno ancora bastano per penetrare nella psicologia religiosa di un personaggio complesso, se non contraddittorio, quale si rivela il D'Argonne. Qui è questione di metodo; la collocazione ideologica non dovrebbe entrarci.

L'ideologia del Canfora invece fa capolino e con una certa frequenza. Le sue vittime preferite sono non solo i censori ecclesiastici di Rouen e della Sorbona, ma anche, se non soprattutto, vari gesuiti, come Roberto Bellarmino, Antonio Possevino, Denis Pétau (Petavio), Jakob Gretser, Martin Del Rio o Delrio, tutti pieni di timori o antipatie nei confronti di Fozio[50]; anzi il Gretser, nativo del Baden, ma operante in Baviera e di pretto stampo controriformisitico, avrebbe spinto il suo odio contro Fozio al punto da essere il probabile ispiratore dell'inserimento della *Bibliotheca* edita dal Hoeschel nell'Indice ma-

---

[50] Canfora, *op. cit.*, pp. 61, 69-70, 90/ n. 9, 120, 189/ n. 75, (Bellarmino, Possevino); p. 116 (Petavio); pp. 61, 233 (Gretser); pp. 91-95, n. 3 (Delrio).

drileno dei libri proibiti (1612). È, questa, una pura ipotesi del Canfora; ma avanzata non a caso e con discreta insistenza[51].

Salvo il P. Juan de Mariana, lettore appassionato della *Bibliotheca*[52], e il P. Andreas Schott che ne curò la prima traduzione integrale in latino e ne fece curare la stampa (sia pure con notevoli errori e sviste, come sappiamo), tutti gli altri gesuiti sono — o almeno appaiono — ottusi o mediocri; tutti scientificamente inferiori ai loro avversari e tutti ciechi controriformisti, nemici dunque di Fozio e della libertà culturale di cui egli sarebbe stato protagonista e fulgido simbolo, in quanto raccoglitore, conservatore e studioso di opere antiche. Gli anticattolici europei (luterani, calvinisti, ugonotti, giansenisti, anglicani) ne sarebbero stati, al contrario, i provvidenziali, anzi eroici, difensori.

Questo spiega la franca compiacenza con cui il Canfora riferisce qualcuna delle maldicenze o degli insulti espressi contro questo o quel gesuita da qualche loro avversario o nemico.

Per Isacco Casaubon (1559-1614), uno dei massimi cultori della filologia classica dei suoi tempi, ma ugonotto e figlio di un pastore calvinista ginevrino[53] — un gesuita dotto, fecondo e battagliero come il P. Gretser (1562-1625)[54] doveva essere un pruno negli occhi; e perciò lo definì "vir scelestissimus", anzi "furiosus" (= pazzo)[55]. Di peggio successe al tanto discusso, ma ora tanto studiato, P. Martín Antonio Delrio o Del Rio (1551-1608), gesuita belga di origine spagnola, che acquistò gran fama come giurista, filologo, biblista, ecc. e che si segnalò soprattutto per i suoi famosi e famigerati *Magicarum divinatio-*

[51] Canfora, *op. cit.*, p. 61; cfr p. 233.

[52] Vedi Canfora, *op. cit.*, pp. 121, 133-136; e il suo articolo citato del *Corriere della sera*.

[53] Sul Casaubon rimandiamo soltanto agli articoli enciclopedici di C. O. Zuretti, in *Enciclopedia Italiana Treccani*, IX, Roma 1931, pp. 286s.; M. R. P. Mc Guire, in *The New Catholic Encyclopedia*, III, New York - Sydney 1967, p. 176; R. Kany, in LTK³ II, col. 966.

[54] Su questo controversista, storico, filologo, drammaturgo, ecc., che lasciò non meno di 233 opere ed opuscoli, la letteratura già abbonda; cfr. N. Del Re, s. v. *Gretser, Jakob*, in *Enciclopedia cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, col. 1164; E. D. Mc Shane, in *The New Catholic Encyclopedia*, cit., VI, New York - Sydney 1967, p. 801; Urs Herzog, *Jakob Greters Lleben und Werk. Ein Überblick*, in *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 11 (1970), pp. 1-36; Id., s. v. *Gretser, Jakob (1562-1625)*, in *Dizionario critico della letteratura tedesca*, Torino 1976, pp. 396-397; L. Polgar S.I., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, II/2: *Le personnes* (Roma 1990), pp. 97-98; W. Behringer, in LTK³ IV, coll. 1041-1042.

[55] Canfora, *op. cit.*, p. 233.

num Libri VI (Lovanio 1599), i quali raggiunsero le 20 edizioni; data la credulità acritica che spesso vi si dimostra, tale opera condizionò negativamente i tragici processi contro le streghe, come ricorderanno anche i lettori del capolavoro del Manzoni, il quale la biasima severamente[56]. Il Canfora, invece, riporta, in tutta la sua maleodorante crudezza, un insulto lanciato al Delrio da Joseph Juste Scaliger ("lo Scaligero"); che è di una genericità e volgarità tali, da non far certo onore alla *humanitas* di quel dotto calvinista francese[57].

Ma c'è un caso che ci sembra tipico nel suo genere. Ai gesuiti redattori dei *Mémoires de Trévoux*, a proposito di un accenno alle traversie censorie subìte dall'*editio princeps* della pseudo-crisostomiana *Lettera a Cesario (Ad Caesarium Monachum Epistola contra Apollinaristas)* stampata come autentica nel 1680 da Émery Bigot e poi da altri[58], si attribuisce una "serena ipocrisia", che, a quanto pare, solo il Canfora riesce ad annusare[59].

Letto infatti senza pregiudizi in se stesso e nel suo contesto, non si vede come e perché il brano da lui incriminato sia imbevuto d'ipocrisia[60]. Ma c'è di più. Il lettore attento si domanda non solo dove sia la "serena ipocrisia" di quel brano, ma anche con quale diritto esso venga attribuito in generale a tutti i gesuiti che collaboravano ai "Mémoires de Trévoux" e si dica letteralmente "essi scrivono", quando il bra-

---

[56] Cfr. A. Manzoni, *I promessi sposi*, cap. XXXII.

[57] Canfora, *op. cit.*, p. 91. — Sul Delrio, oltre agli articoli dedicatigli nelle enciclopedie citate sopra nella nota 53, vedi soprattutto Edda Fischer, *Die "Disquisitionum magicarum libri sex" von Martin Delrio als gegenreformatorische Exempel-Quelle*, Bamberg 1975; G. Dell'Anna, *L'interpretazione della stregoneria in Vanni e Del Rio*, in *Bollettino di storia della filosofia*, 6 (1978), pp. 79-118.

[58] Vedi l'articolo *Caesarius (7)*, uno dei rarissimi in materia e tuttora valido, di Edmund Venables, in *Dictionnary of Christian biography, literature, sects and doctrines*, I, London 1877, pp. 378-379.

[59] Canfora, *op. cit.*, p. 78.

[60] Si tratta del periodo: *Il arriva que l'impression étant achevée, Messieurs Grandin & Faure Docteurs de Sorbonne conseillerent à M. Bigot de supprimer la Lettre à Caesarius, & il se rendit à leurs raisons. Par malheur elle avoit été annoncée à tout le monde sçavant.* Questo periodo si legge nelle pp. 360-361 (e non 360 soltanto, come cita il Canfora) nella *Dissertation sur la prétendue Lettre de S. Chrysostome à Césarius, où l'on réfute ce que M. Bayle en a dit dans son Dictionnaire Historique & Critique.* Par le Père Merlin Jésuite, in *Mémoires pour les l'histoire des sciences et beaux arts* (alias *Mémoires de Trévoux)*, Paris 1737, pp. 351-363; nel marzo 1737 e nello stesso volume, il P. Merlin pubblicò la "Seconde partie" di tale *Dissertation sur la Lettre à Césaire, où l'on examine si cette Lettre est véritablement de Saint Chrysostome* (pp. 516-533); nel volume seguente pubblicò una terza puntata (pp. 917-925). Egli, contrariamente al Bayle e ad altri, nega la paternità crisostomiana di tale *Lettera*.

no fa parte di una dissertazione, il cui autore — esplicitamente indicato — è uno solo: il P. [Charles] Merlin (1678-1747), professore di lettere nel Collegio Louis Le Grand di Parigi?[61] È dimostrato che tutti gli altri gesuiti erano d'accordo col Merlin partecipandone la "serena ipocrisia"? Ci sembra di no, perché sappiamo che l'opinione del P. Merlin non era condivisa da qualche suo confratello, il quale, due anni dopo, stampò contro di essa due articoli in forma di lettere, e proprio negli stessi "Mémoires de Trévoux"[62].

Va sottolineato, in ogni caso, che la scienza filologica dei secoli XIX e XX non ha dato ragione al Bigot, al Bayle e agli altri sostenitori — teologicamente interessati all'autenticità crisostomiana della *Lettera a Cesario*, in quanto "negatrice" della dottrina cattolica sulla presenza reale di Cristo nell'Eucarestia — ma ha approvato definitivamente la tesi del P. Merlin, condivisa, del resto, da dotti come il domenicano Michel Le Quien e il maurino Bernard de Montfaucon. La *Lettera a Cesario* non figura più in nessun rapporto con gli scritti del Crisostomo e con la sua teologia sull'Eucarestia; anzi i patrologi più seri la ignorano del tutto[63].

A un filologo-storico come il Canfora dovrebbe essere superfluo ricordare che per esprimere oggi una seria opinione, sia pure fuggevole, sulla polemica tra i gesuiti e i giansenisti di Port Royal, non basta appoggiarsi al vecchio capolavoro storico del Sainte-Beuve sulle vicende drammatiche dell'abbazia cisterciense femminile, trasferita nel 1626 a Parigi (*Port Royal de Paris*) e resa illustre anche dalla frequenza ed amicizia del grande Biagio Pascal[64]. È notorio che dall'epoca della pubblicazione di quell'opera dell'Ottocentista francese ad oggi,

---

[61] Vedi C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, V, Bruxelles - Paris 1894, coll. 976- 979; forse non sarà inutile ricordare che il P. Merlin criticò non meno di 18 articoli o asserzioni del *Dictionnaire* del Bayle, come risulta dalle coll. 978-979.

[62] *Lettre a M. L** sur un article de ces Mémoires au mois de Mars 1757*, in *Mémoires de Trévoux*, Mars 1939, pp. 436-450 (è firmata "Dupuy"); la seconda lettera, *ivi*, Juin 1739, pp. 1269-1278. — Queste due lettere di critica al Merlin sono segnalate con esattezza da Sommervogel, *loc. cit.*

[63] Cfr., ad esempio, Venables, *art. cit.*, p. 279; J. Carreyre, *1. Bigot (Emeric)*, in DHGE VIII, col. 1462; e soprattutto J. Quasten, *Patrologia*, trad. dall'inglese, vol. II, Torino 1973², specialmente pp. 472-476 e 483-484; B. Altaner, *Patrologia*, trad. dal ted., ristampa della VII ed., Torino 1983, pp. 332-344, 347, 603-604.

[64] Canfora, *op. cit.*, pp. 71-74; si riferisce a Ch.-A., Sainte-Beuve, *Histoire de Port-Royal*, voll. 5, Paris 1840-1860, molte volte riedita e tradotta in varie lingue.

le valutazioni storiche sono molto cambiate, sia sul piano storico-culturale che sul piano storico-religioso[65].

Un'osservazione analoga viene spontaneamente a un altro proposito. Se ci si vuol fare o si vuol dare un'idea della personalità e della tragedia del patriarca Cirillo Lucaris, strangolato dai Turchi nel 1638, oggi non ci si può più fermare al vecchio articolo *Lucar Cyrille* di Casimir Émereau, pubblicato nel 1926 dal *Dictionnaire de Théologie Catholique*[66]; gli studi e le ricerche posteriori hanno accresciuto di molto le nostre conoscenze. Basti dire che hanno gettato nuova luce su aspetti fondamentali della vicenda tragica di quel patriarca di Costantinopoli, ondeggiante, sul piano dogmatico, tra ortodossia bizantina e calvinismo anglo-olandese, lasciandosi avvolgere dalle spire micidiali della politica europea presso la Sublime Porta; basti ricordare le pubblicazioni, ormai indispensabili, di G. Hofmann, R. Belmont, T. H. Papadopoullos, ecc.[67], ma soprattutto il saggio voluminoso di Gunnar Hering[68].

Non attribuendo a queste osservazioni critiche più importanza di quanto non meritino rispetto a ciò che abbiamo detto di positivo circa questo libro, concludiamo in un modo che a molti lettori riuscirà inatteso. Da quel po' che abbiamo intuito da questo libro, da qualche altra pubblicazione del Canfora e da qualche breve conversazione avuta con lui, ci si è affacciata l'ipotesi che egli stia preparando una nuova edizione critica della *Bibliotheca* di Fozio. Il Professore di Bari avrebbe, a nostro parere, tutte le qualità e tutti gli strumenti necessari al compimento dell'ardua impresa. Questo libro, tutto sommato, è

[65] Ci basti rimandare a J. Laporte, *La doctrine de Port Royal*, voll. 4, Paris 1923-1952; F. Ellen Weaver, *The Evolution of the Reform of Port Royal. From the Rule of Citeaux to Jansenism*, Paris 1878; per altre notizie bibliografiche, vedi ad esempio B. Matteucci, *Port Royal*, in *Enciclopedia cattolica*, IX, Città del Vaticano 1952, coll. 1816-1818; St. Skalweit, *Port-Royal*, in LTK^2 VIII, coll. 629-630; Ch. H. O'Brian, *Jansen/ Jansenismus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XVI, Berlin – New York 1987, pp. 502-509.

[66] Volume IX/1 (Paris 1926), coll. 1003-1019; cfr. Canfora, *op. cit.*, p. 74.

[67] Cfr. K. Baus in LTK^2 VI, coll. 710-711; l'articoletto analogo di P. Hauptmann nel LTK^3, col. 555, è troppo breve e quasi insignificante, ma l'unica riferenza bibliografica, che offre, è tra le più preziose per inquadrare il pensiero del Lucaris: G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, pp. 230-237; vedi pure G. Fedalto, *Le Chiese d'Oriente*, III: *Dal Seicento ai nostri giorni*, Milano 1994, specialmente pp. 25-33

[68] G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1628*, Wiesbaden 1968; su di essa vedi la nostra recensione in RSBN, n.s. 8-9 (1971-1972), pp. 340-344, dove la presentiamo come una delle monografie più esaurienti, ottimamente documentata e convincente, dedicata alla figura eccezionale del Lucaris.

— o potrebbe essere — uno dei passi più sicuri verso l'attuazione della nostra ipotesi, che vorremmo molto volentieri salutare come ... tesi.

Civiltà Cattolica
via della Porta Pinciana, 1
00187 Roma

C. Capizzi, S.J.

Patrick Viscuso

The Prohibition of Second Marriage for Women Married to Priests

The roles and sexual life of women are often discussed in writings on canon law governing marriage and other types of relationships. This brief study will examine the canonical and theological explanation offered by the Byzantine canonist Theodore Balsamon (c. 1140 – c. 1195) of remarriage by priests' wives. Balsamon was a patriarch of Antioch who authored commentaries and other important legal works, especially treatises dealing with issues such as marital impediments. His commentaries and writings are contained in the six-volume canonical collection of G. A. Rhalles and M. Potles. The canonist's works have been influential and continue to serve as legal references within the Orthodox church.[1]

According to certain modern writers, Balsamon's prohibition of second marriage for spouses of priests is inconsistent with his other views on marriage, namely, allowing of an active sexual life for priests and their wives in accordance with canon thirteen of the Council in Trullo.[2] This study will show that Balsamon's explanation of the impediment, in fact, presupposed the existence of such nuptial relations and that this was consistent with his thought on marriage.

---

[1] For general background on Balsamon, see the bibliography listed in my article, "Marital Relations in the Theology of the Byzantine Canonist Theodore Balsamon," OKS 39 (1990) 4:281-288. In addition, see also, Gerard Peter Stevens, *De Theodoro Balsamone, Analysis Operum ac Mentis Iuridicae* (Rome 1969).

[2] See for example, Roman Cholij, *Clerical Celibacy in East and West* (Madison, WI 1989), 28: "Balsamon's explanation would be thoroughly consistent and indeed quite obvious but for one fact: priests and other clerics, by dint of Trullo Canon 13, were allowed to use their marriage rights and therefore did not live perfect celibacy. Only a celibate could be considered as being truly 'consecrated.' Balsamon tried to give a doctrinal concordance of the various disciplinary norms of the Byzantine Church including Trullo 13. The fact that there is doctrinal inconsistency in the theology used by Balsamon does not, in the judgement of this author, throw a disfavourable light on the latter but rather, as we will demonstrate later, highlights the inconsistency of the discipline of the canon. It is because of the priest's consecration of his body at the moment of his ordination that he was bound to celibacy; his wife took her own part in this act by promising perpetual continence. Without celibacy, the impediment to remarriage is unintelligible."

It should be stated as a matter of introduction that legislation prohibiting such remarriage is not contained in the first seven ecumenical councils, early local councils, or writings of certain Fathers recognized as having canonical authority by the late Byzantine canonists. Nevertheless, the prohibition of second marriage by wives of priests is discussed by Theodore Balsamon in his commentaries on canons forty-eight of the Council in Trullo and forty-four of Basil the Great, as well as in his treatise entitled, *Decision regarding the question that was discussed in a synod, concerning whether it is possible for one and the same man to be joined to two second cousins*. In all three cases, the prohibition may be characterized as "implied," i.e., although not directly the subject of the legislation in question, Balsamon introduces the question as being related.

Canon Forty-Eight of Trullo

The forty-eighth canon of Trullo legislated that the wives of candidates for the episcopacy separate from their husbands by mutual consent and take up residence in a monastery far from the episcopal see.[3] Balsamon explains, "for by seeing each other frequently, they would continually remind each other of their former way of life and marriage, and kindle passion for one another." The first issue raised in the commentary is whether the dissolution that is agreed by the wife, is in violation of the civil law which forbade divorce by consent, "one will ask, since the one hundred twenty-seventh Novel of Justinian ... prohibited that marriages be dissolved by the consent of the spouses, how does the present canon rule that the wife be separated by consent from a bishop-elect husband?" Balsamon replies that such an agreement by the wife does not actually constitute the cause of the dissolution. The just cause is monastic tonsure, grounds for divorce recognized under the legislation of Justinian and subsequent Byzantine law.[4] The wife consents to the ordination, and to the tonsuring,

[3] Rhalles-Potles, 2:419-423.

[4] Justinian, *Novel 123*. 40; *Prochiron* 11. 4, J. Zepos and P. Zepos, *Jus Graecoromanum*, 8 volumes, (Athens 1931; reprint, Darmstadt 1962), 2:146; *Basilika* 28. 7. 4, H. J. Scheltema, N. van der Wal, and D. Holwerda, eds., 8 volumes, *Basilicorum libri LX*, Series A. Textus (Groningen 1955-88), vol. 4:1363; *Nomokanon of Fourteen Titles* 13. 4, Rhalles-Potles, 1:297; Matthew Blastares (c. 1335), *An Alphabetical Collection of All Subjects that are contained in the Sacred and Divine Canons, prepared and at the same time organized by Matthew the least among Hieromonks*, Gamma. 13, Rhalles-Potles, 6:178: "Indeed the tonsure certainly occurs, even when the other spouse does

the latter of which alone is grounds for the divorce. As Balsamon states, "since she chose the divorce on account of the ordination, she will be compelled by means of tonsuring to complete the divorce, and 'not trifle with things that are no subject for trifling (καὶ μὴ παίζειν ἐν οὐ παικτοῖς)'."[5] When such consent does not take place, the ordination does not proceed. However, once the consent is given, her agreement is fulfilled by the tonsuring, which must thus incontrovertibly follow, consistent with a decision rendered under Byzantine Emperor Isaak II Angelos (1185-1195, 1203-1204), to which Balsamon makes explicit reference.[6]

The canonist also states that the separated wife's eligibility for the rank of deaconess as expressed by the canon was not evidence that tonsuring was unrequired because, according to him, both laywomen and nuns were considered worthy of the order. The canonist then makes the following point,

> Otherwise, if it happened that the wife of the one being ordained was in a monastery with a lay *schēma*,[7] she will reasonably seek to live outside of it, and perhaps also be wedded to another man or even live with the one that became a bishop; which would be an outrageous thing and something not according to the will of the divine canons. Note all these things on account of those who deem the wives of priests worthy to marry a second time. For I think that from the present canon they are not permitted to marry a second time.[8]

The parallel is drawn between the impediments for remarriage resulting from ordination to the episcopate and the priesthood. Nevertheless, in the case of the bishop's spouse, monastic tonsure provided grounds for the prohibition of remarriage. Such tonsuring does not occur in the case of married parish clergy, unless one of the spouses adopts the monastic life, grounds for divorce under Byzantine legislation that would normally leave the remaining spouse free to remarry. The monastic tonsure of a spouse was regarded in Byzantine inheri-

---

not agree. And we say that the divorce takes place with good grace, and the remaining person is able to enter into another marriage."

[5] Balsamon's quotation is from Chrysostom, *Homily 31 on Romans*, PG 60. 674.

[6] Rhalles-Potles, 5:321-323.

[7] The Greek word, σχῆμα (form, figure, shape), can be used to denote the outward appearance of a person and his or her status in life or way of life. In the case of clergy, it can mean either clerical dress or clerical rank.

[8] Rhalles-Potles, 2:422.

tance law as having the same effects as death.[9] It may thus be inferred that even with the adoption of the monastic life by her spouse, the wife of a priest is unable to contract another marriage. This would point to an impediment for remarriage based on grounds other than monastic tonsure, namely, the ordination of her husband.

Canon Forty-Four of Basil

Canon forty-four of Basil the Great deals with a deaconess who commits fornication with a pagan by prohibiting her from receiving communion for seven years. She is ordered to live in purity. In the words of the canon, the pagan, "who after converting again commits sacrilege, returns to his vomit. Therefore, we no longer permit the body of the deaconess as consecrated to be used sensually."[10] In his commentary, Balsamon states that although the deaconess was defrocked on account of fornication, the canon, "does not allow the woman formerly consecrated to God, even if defrocked, to be joined with him at any time whatsoever, because of her body being consecrated, and required to be further preserved from any profane and sensual use, according to the general principle which states, 'The sacred does not become defiled' (κατὰ τὸν καθόλου κανόνα τὸν λέγοντα, τὸ ἱερὸν μιαρὸν οὐ γίνεται)." The canonist then adds the following statement,

> Bear these points in mind also for clergy and monks who change their *schēma*, indeed also nuns and female ascetics, who wish to be joined with legal wives or husbands. I believe from this canon that the wives of priests are rightly prohibited from marrying a second time, just as those

[9] Justinian, *Novel 22.* 5; *Basilika* 28. 7. 4, Scheltema, A4:1373; *Nomokanon of the Fourteen Titles* 13. 4, Rhalles-Potles, 1:297; Matthew Blastares, *Alphabetical Collection*, Gamma. 13, Rhalles-Potles, 6:178: "A marriage is also dissolved when one of the parties dedicates himself or herself to asceticism, traversing the road towards the better things and choosing the better life. Indeed, in this case, we prescribe that both the husband and wife who depart for better things, be able to dissolve the cohabitation and retire with some small remaining consolation for the party left behind. Wherefore, the one contracting would fix by agreement a benefit to occur in case of the other's death. This benefit is necessary for the party left behind by the other (either husband or wife can establish it), since he that chooses one mode of life instead of another is thought to be dead for his spouse."

[10] Proverbs 26:11 (LXX); 2 Peter 2:22; Rhalles-Potles, 4:191-193.

who are ordained (οἱ ἱερωμένοι) that repudiate the priesthood will not be allowed to spend their lives as laity and marry a second time.[11]

Balsamon is thus drawing a parallel here between the impediment to remarriage by priests' wives and that of priests who renounce their ordination and seek a second marriage. His commentary then continues in the following manner,

For the wives of priests, who are reckoned one body and one priestly flesh through union with priests (μὲν γὰρ γυναῖκες τῶν ἱερέων ἕν σῶμα καὶ μία σάρξ ἱερατικὴ διὰ τῆς μετὰ τῶν ἱερέων συναφείας χρηματίσασαι), who consequently also are ordained so to speak (κἀντεῦθεν οἷον ἱερωθεῖσαι), are not to be profaned (οὐ βεβηλωθήσονται) by the second marriage. The priests who once for all renounced second marriage on account of being ordained, and who vowed this very thing to God, will not be allowed to repudiate the priestly office (τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν) on account of sensual desire, renounce their vow to God, and be a servant to sensual desire. Even if they repudiate the priesthood, their bodies which were once for all ordained will be prevented from being profaned by second marriages.[12]

From Balsamon's viewpoint, the priest is unable to contract another marriage by virtue of his ordination, during which he renounced servitude to sensual desire.[13] Even if the priest leaves the wife, this is not to profane the body or flesh of these wives, who have

---

[11] The term, οἱ ἱερωμένοι, in Balsamon's commentaries generally refers to ordained subdeacons, deacons, priests, and bishops. Consequently, the term is translated here by the expression, "those who are ordained." For a survey of the terminology used by Balsamon to refer to clergy, see J. Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église Byzantine* (Paris 1970), 86-91.

[12] Rhalles-Potles, 4:193.

[13] As noted above, the prohibition of remarriage has been interpreted as reflecting an earlier tradition that the priest renounced sexual relations in general, including those with his first wife, because of a "consecration" occurring through ordination. It is further argued that the prohibition of remarriage was inconsistent with allowing nuptial relations to priests and their wives, thought to be an innovation introduced by the Council in Trullo, see Cholij, 25-30. In point of fact, in late Byzantine canonical sources second marriage was viewed as evidence of licentiousness, see my article, "Purity and Sexual Defilement in Late Byzantine Theology," OCP 57 (1991) 399-408. The renunciation of sensual desire appears to refer to a subsequent union and thus is consistent with the canonical view that, "the first marriage is legal, the second is a concession, the third is a transgression of law, and one beyond this, the life of a swine, which does not even have many examples of its evil," St. Gregory the Theologian, *Homily 37*. 8, Claudio Moreschini, ed., and Paul Gallay, trans. Grégoire Nazianze, *Discours 32-37*, SC 318 (Paris 1985), 287; see also the citation of this text in Matthew Blastares, *Alphabetical Collection*, Gamma. 4, Rhalles-Potles, 6:158. It is interesting to note that late Byzantine canon law stipulates when priests and their wives may have relations, e.g., Matthew Blastares, *Alphabetical Collection*, Gamma. 18, Rhalles-Potles, 6:191-193.

also been "ordained so to speak" through union (συνάφεια) with their priest-husbands. Consequently, the wives by virtue of their nuptial union, which is described as being "reckoned one body and one priestly flesh" with their husbands, are also unable in cases of such separation to contract another marriage.

BALSAMON'S TREATISE ON SECOND COUSINS

The nature of physical union and its legal effects are discussed in Balsamon's treatise on the prohibition of consecutive marriage to two second cousins.[14] In this treatise, the canonist states,

> On account of the divine and saving voice of our Lord, God, and Saviour Jesus Christ, who said to His disciples that had asked Him whether it was permissible for a man to dismiss his wife, and clearly taught the following, "Did you not read from the beginning He who created, made them male and female and on account of this a man will leave his father and mother and will cleave to his wife, and the two will become one flesh. So that they are no longer two, but one flesh,"[15] we believe and confess that the spouses are on account of the marriage reckoned to be one humanity having more or less the same soul, which is perceived in two hypostases.[16]

Balsamon is making an analogy between marriage and the Holy Trinity through the use of the word, "hypostases." The author continues, "I do not dare to say of the spouses that the flesh is of one or the other, even if I do contemplate them in two hypostases..." In light of this statement, it appears that the flesh or humanity was regarded as the commonly shared nature of both husband and wife, the two hypostases in the marital union. The human nature could not be ascribed to only one of the hypostases, but just as the Divinity in the Holy Trinity was equally spoken of with regard to the three, so also the humanity had to be ascribed to both spouses. Balsamon then states, "I discern that they are reckoned one flesh, and that the husband is bound by the same civil and canonical prescriptions as much with regard to the marital union, as also his wife is bound by them, just as vice versa is the case." The canonist links the sharing of divine

---

[14] Rhalles-Potles, 4:556-564; for additional treatment of Balsamon's treatise, see my article, "Marital Relations in the Theology of the Byzantine Canonist Theodore Balsamon," OKS 39 (1990) 4:281-288.

[15] Mark 10:6-8.

[16] Rhalles-Potles, 4:561.

and human law, (an expression taken from Herennius Modestinus' third century definition of marriage, often used in late Byzantium), to the nature of the marital union as a sharing of one flesh or humanity by the spouses.[17]

Balsamon then digresses from his discussion of second cousins and concludes that for wives of priests, the sharing of one flesh with their husbands results in their common submission to regulations governing marriages:

> Therefore, looking towards the Leader of the faith and our most perfect Lord and God Jesus Christ, I refer to the great St Paul who states, "The wife does not have authority over her own body, but the husband does. And likewise also the husband does not have authority over his own body but the wife does"[18] ... The divine and sacred canons and decrees, which reckon as a digamist the one joined in a martial fashion after being widowed, did not permit him to enter into an ecclesiastical office, but do not even permit the wife of a deceased priest to marry a second time, completely on account of the identity of their bodies [διὰ τὴν ταυτότητα τῶν σωμάτων αὐτῶν], moreover matters concerning this are described by the thirty-first and thirty-second chapters of the first title of the third book of the *Basilika*, and the forty-fourth canon of Saint Basil, who states near the end, "Therefore, we no longer permit the body of the deaconess as consecrated to be used sensually."[19]

---

[17] Theodor Mommsen and Paul Krueger, eds., and Alan Watson, trans., *The Digest of Justinian*, 4 vols. (Philadelphia 1985), 2:657, "Nuptiae sunt coniunctio maris et feminæ et consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio." The formula appeared in *Code* 9. 32. 4 and *Digest* 23. 2. 1. Compare also the definition contained in the *Institutes* 1. 9. 1, Paul Krüger, ed., Peter Birks and Grant McLeod, trans., *Justinian's Institutes* (Ithaca, NY 1987), 42, "Nuptiæ autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuam consuetudinem vitæ continens." A Greek translation of Modestinus' formula appeared in *Basilika* 28. 4. 1, Scheltema, A4:1325: "Γάμος ἐστιν ἀνδρός καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συγκλήρωσις τοῦ βίου παντός, θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία (Marriage is a union of a man and woman, a consortium for all of life, a sharing of divine and human law)." For general coverage of the definition and its adoption by the Byzantine church, see my article, "The Theology of Marriage in the *Rudder* of Nikodemos the Hagiorite," OKS 41 (1992) 189-190, 204-206; the comments of the Byzantine canonist, Matthew Blastares (ca. 1335) in Rhalles-Potles, 6:174; as well as Theodore Balsamon and John Zonaras (twelfth century), Rhalles-Potles, 2:472.

[18] Mark 10:6-8.

[19] In accordance with modern editions, the citations should be *Basilika* 3. 1. 24, 25, Scheltema, A1:92; Balsamon may have been using a different version of the *Basilika*; translations of the texts in question are as follows: "We do not permit clergy to be ordained unless they are literate and have a correct faith as well as a seemly life, and neither have a concubine nor have or had natural children, but either live chastely or have, or have had, only one legal wife, and not a widow nor a woman separated from a husband nor one otherwise forbidden by the laws or the divine canons (*Basilika* 3. 1. 24). We do not permit a man less than thirty years of age to become

Balsamon regards the identity of the spouses' bodies, the marital unity expressed in the sharing of one flesh through nuptial relations, to result in the sharing of laws by the spouses. The reality of this identity and its effects are emphasized to the extent that even in the case of widowhood, the canons and laws governing clergy continue to be in effect for the wife of a priest.

CONCLUSION

Balsamon views nuptial relations as the expression of marital unity and the sharing of one nature by both persons. From this standpoint, wives literally share in the ordained or consecrated nature of their priest husbands; resulting in their common submission to the same laws and canons governing the life of the clergy. The notion of this sharing in a common nature is most likely the meaning of Balsamon's expression, "ordained so to speak," used in relation to spouses of priests. As seen in the last text, the canonical effects of this union are viewed as affecting wives to such an extent that second marriage is prohibited even in cases of widowhood.

P.O. Box 3135
Merrifield, VA 22116-3135
U.S.A.

Patrick Viscuso

---

a presbyter, nor one less than twenty-five to become a deacon or subdeacon, or less than eighteen to be a reader. In the Holy Church, a deaconess is not ordained, who is less than forty years of age or entered into a second marriage (*Basilika* 3. 1. 25)." For the text of Basil, see Rhalles-Potles, 4:563-564; Balsamon's quotation of canon 44 is exact, ("ἡμεῖς οὖν τῆς διακόνου το σῶμα ὡς καθιερωμένης οὐκέτι ἐπιτρέπομεν ἐν χρήσει εἶναι σαρκικῇ").

Arabica

René Tardy, *Najran, Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Collection Recherches. Nouvelle série. B Orient chrétien. Dar el-Machreq, Beyrouth, Liban 1999, pp. 234.

Tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à l'histoire du christianisme en Arabie, avant la conquête islamique, connaissent l'existence de la lettre, datée de 524 et adressée aux chrétiens de Syrie ou d'Irak, par laquelle l'auteur, l'évêque monophysite Siméon de Beth-Arsham relate le massacre de nombreux chrétiens de Najran par un roi juif nommé Yusuf As'ar Yat'har venu du sud de la péninsule arabique. Mais, à part ce document et de rares inscriptions nous avons fort peu de renseignements sur l'histoire d'une communauté chrétienne qui fut florissante et pourtant reste encore largement ignorée.

Le grand mérite de l'A. est d'avoir su exploiter au maximum les études des spécialistes en histoire, géographie, archéologie et épigraphie concernant cette région. Il le fait avec chaleur, brio et toute la rigueur requise.

Najran est une vallée-oasis, située au sud-ouest de la péninsule arabique, aux confins du Yémen actuel. S'étendant dans la direction nord-sud sur une longueur d'environ 25 kms, "elle fut habitée depuis les temps les plus reculés" (p. 13). Cependant, de cette histoire millénaire émerge une seule et courte période de 200 ans, du 5ème au 7ème siècle de notre ère, au cours de laquelle a prospéré puis décliné une importante communauté chrétienne qui subsistera jusqu'au 13ème siècle, selon un auteur musulman. Toutefois, la période étudiée par l'A. s'arrête à 631, date de ce qu'on appelle le pacte de Najran que "Muhammad aurait conclu à la fin de sa vie, avec les chrétiens de Najran" (p.13).

Au chap. III l'A. décrit la vie économique de la société najranite, sa prospérité due non seulement à sa richesse agricole mais aussi au commerce caravanier des épices, de l'encens et des textiles, grâce aux "droits de passage perçus sur ces produits transitant par son territoire" (p.39).

Quant à la structure socio-politique, elle était basée sur une répartition d'ordre hiérarchique entre bourgeoisie terrienne et aristocratie de notables au sommet de laquelle se tenait un chef le "'aqib" aux prérogatives difficiles à définir. Par ailleurs, la société najranite étant composée de sédentaires et de bédouins, la convivance entre ces deux éléments n'était possible que grâce à un partage des tâches. Les bédouins devaient rassembler les bêtes pour les caravanes, choisir les meilleurs itinéraires et guides. Pour leur part, les sédentaires devaient trouver un responsable de la conduite des caravanes. C'est

celui que l'Arabie préislamique appelle le sayyid. Sans être un autocrate, car choisi démocratiquement, son autorité était avant tout morale. Comment ses prérogatives se conciliaient-elles avec celles du "'aqib" ou chef du territoire, il est impossible, faute de documents, de le dire.

Dans l'histoire de Najran, trois faits sont à signaler: un fait politique d'abord qui consiste en l'unification de presque toute l'Arabie du sud sous une dynastie royale du nom de Himyar. Le second fait est l'effacement progressif des divinités païennes dont la fonction était surtout de maintenir l'unité entre les diverses composantes du royaume. Le troisième fait est la pénétration du judaïsme par la route du nord. Après une tentative avortée de pénétration chrétienne due à l'initiative de l'empereur byzantin Constance II en 337, c'est le judaïsme qu'on trouve présent dès 350, ce qui est confirmé par des témoignages littéraires très explicites.

Quant au christianisme, la découverte en 1982, de plus de 500 tombes chrétiennes témoigne de la présence en 523, date de la persécution juive, d'une importante communauté chrétienne. A quelle date peut-on faire remonter l'origine de cette communauté? L'examen des documents permet de la fixer aux environs de 450. On a voulu la rattacher au nestorianisme mais on ne doit pas, selon l'A. majorer l'importance de celui-ci, vu que le début du VIème siècle est témoin de la pénétration monophysite, à l'initiative de Byzance. Un point certain en tous cas, ce sont les heurts qui, dès les débuts du Christianisme à Najran, se produisent entre juifs et chrétiens.

L'évènement capital, à l'origine de la persécution des chrétiens de Najran est, en 521 l'accession au trône himyarite d'un nouveau roi converti au judaïsme, nommé Yusuf As'ar (Dhu Nuwas pour les sources arabes) et fanatiquement anti-chrétien. Un autre facteur politique qui vient s'ajouter au facteur religieux, est la mainmise de l'Ethiopie sur le littoral yéménite par l'établissement de comptoirs marchands que protègent des garnisons éthiopiennes. Le souverain himyarite chasse d'abord les éthiopiens du littoral puis se retourne contre Najran dont le siège dure quatre mois, de juillet à novembre 523 et est prise par ruse. La persécution ne dura que trois jours mais fut systématique et atroce. C'est le 2ème jour que fut exécuté le chef local de Najran, Harith ibn Ka'b, Arétas pour le martyrologe latin. On peut estimer le nombre des victimes à environ un millier.

Ces graves évènements provoquèrent le retour des Ethiopiens par la mer, qui aboutit, en 525, à l'occupation du royaume himyarite. Occupation éphémère, puisque, vers 533-35, Abraha, un éthiopien rebelle entre en dissidence et se rend indépendant du Négus. Cependant ensuite la situation s'améliore et la collaboration redevient possible.

Désormais, après l'élimination du judaïsme, le christianisme s'impose pendant près de 40 ans. C'est indubitablement le christianisme monophysite. Mais les chrétiens ne semblent pas être parvenus à constituer une église locale autonome, unifiée.

En conclusion, l'A. parle de la rencontre en 630 des najranites avec Muhammad. C'est le fameux Pacte de Najran. Malgré l'abondance des documents qui en parlent, il est impossible, au moins pour le moment, de savoir ce qu'ont dit les najranites au Prophète de l'Islam.

Le mérite de cette étude est d'avoir su exploiter au maximum les données établies par les monographies les plus sérieuses sur la question, tout en ayant l'honnêteté de souligner les nombreux points d'un passé chrétien encore ignorés ou imparfaitement élucidés.

R. Lavenant, S.J.

Balcanica

S. Ćirković, *Rabotnici, vojnici, duhovnici: društva srednjovekovnog Balkana*. Beograd, Equilibrium 1997, pp. 516 + una carta geografica.

Il volume raccoglie trenta fra studi e saggi del prof. Sima Ćirković relativi alla storia sociale di alcuni stati medievali balcanici nell'intento di rendere accessibile ad un ampio pubblico di specialisti e curiosi questioni storiche complesse. Nonostante la genesi eterogenea dei contributi, il volume si presenta come complesso organico di studi, con forte coerenza interna. A tale coerenza contribuisce il rigore dei principi metodologici, che costituiscono la struttura portante di una sintesi di questioni sempre ardue ma che lo sono ancora di più negli ultimi anni sotto la spinta di eventi politici, che hanno influenzato la storia politica, sociale, economica e religiosa dei regni medievali serbi e bosniaci.

L'A. adotta come principio generale quello del "lungo periodo", di braudeliana ispirazione, unico in grado di rendere conto della complessità e delle interrelazioni dei singoli fenomeni. All'interno di questa cornice si muove un percorso critico lungo tre coordinate: economica, sociale e culturale, nella consapevolezza che la storia è la dimensione della scienza della società. La prima analizza le condizioni materiali in cui si collocano gli stati serbi e bosniaci tra il XIII e il XVI sec., la seconda prende in considerazione i modelli e le realtà sociali, e la terza i modelli culturali di queste società all'epoca della loro piena maturità. Il volume è poi corredato di indici e presentato da una introduzione dell'autore, necessario anello di sutura per presentare lo stato della medievistica serba alla metà del XX sec. e la propria posizione all'interno di questa. Quest'ultima si configura ancorata nell'*humus* storiografico delle generazioni precedenti ma protesa ad analizzare la storia balcanica nel più ampio contesto mediterraneo e alla luce delle acquisizioni critiche della storiografia mondiale. La ricca bibliografia è data per ogni singolo contributo, nella versione originaria. Con rincrescimento dell'autore non è stata possibile una revisione e un aggiornamento dei lavori più antichi; le uniche modifiche apportate, rispetto alla loro prima pubblicazione, riguardano i

titoli, ritoccati con il duplice scopo di dare un'indicazione del contenuto e allo stesso tempo salvare l'organicità della nuova cornice editoriale.

La prima sezione rileva gli elementi di continuità e di innovazione nello spazio balcanico dall'antichità al medio evo. Nella seconda è presentata la problematica, invero molto più complessa e articolata, dei modelli sociali e delle realtà sociali. In questa sezione rientrano studi sulle più spinose questioni della storiografia contemporanea, dalla composizione etnica dei Balcani alla funzione delle confessioni religiose sull'assetto politico della regione, dalle realtà sociali cittadine e rurali alla evoluzione e alle funzioni dei ceti nobiliari, il tutto inquadrato nella prospettiva della struttura economica in cui tali entità si evolvono. Nella trattazione l'A. non perde mai di vista l'intima relazione tra i fatti e il metodo d'indagine, da qui discendono le riserve espresse sull'uso generalizzato di concetti come quello di etnogenesi, al quale viene invece preferita la categoria storiografica di "etnostoria". Ciò rimanda ad un approccio diverso, ossia all'intento di descrivere la genesi di un gruppo etnico entro una cornice ben più ampia di quella delle circostanze contingenti e necessarie (insediamento nel territorio, o sottomissione di altre popolazioni, o allacciamento di relazioni più strette con altri gruppi) che ne determinano la concentrazione in un preciso momento (p. 72). La prospettiva "etnostorica" è più ampia, poiché tiene conto sia degli elementi positivi che di quelli negativi indicando anche i gruppi scomparsi nel processo storico, di cui rimangono soltanto tracce nelle fonti. Nel provare la legittimità metodologica di tale approccio, l'A. si cimenta in un succinto schizzo degli otto secoli, dal VII al XV, in cui si forma la carta etnica balcanica. Il tratto saliente di questo processo viene identificato nell'agglomerazione di pochi grandi gruppi a partire da molti piccoli gruppi. A ciò non ha concorso un solo evento ma una congiuntura di fatti politici, con il risultato dell'integrazione di gruppi diversi. I fattori politici di tale integrazione sono tanto più produttivi quanto minori sono le differenze linguistiche tra i gruppi compresi nella stessa cornice politica (p. 176). Un esempio tipico è rappresentato dalla Bosnia, dove l'appartenenza allo stato dei bani bosniaci (dal 1377 al 1463 re) avrebbe portato alla formazione del nuovo nome "bosniaci", soppiantando le denominazioni tribali di Serbi e Croati. Questo nuovo gruppo avrebbe custodito nell'ambito dello stato bosniaco tra XII e XIV una sua individualità, senza però precludersi proficui scambi con le formazioni statali circostanti.

Altro indiscutibile fattore di coesione nel ridisegnarsi della carta etnica è il cristianesimo e la visione che esso aveva dello stato e del modo di rapportarsi all'altro da sé. Anche dal punto di vista tecnico, oltre che ideologico, la rete dell'organizzazione ecclesiastica, gerarchizzata, stabile e continuamente in crescita, ha costituito un importante fattore di integrazione, anche se spesso la cornice dell'integrazione politica non ha coinciso con quella dell'integrazione religiosa, contribuendo anzi ad approfondire le linee di demarcazione. Nell'ambito della giurisdizione ecclesiastica nello spazio balcanico si sono intrecciate fondamentali caratteristiche culturali, quali la lingua liturgi-

ca e la letteratura religioso-pastorale, la scrittura, gli arredi sacri e gli oggetti di culto, divenute col tempo fattori di coesione o di separazione. L'A. sottolinea il fondamentale ruolo giocato dalla chiesa nella differenziazione di Serbi e Croati, come anche nella formazione della individualità della popolazione bosniaca, non appartenente né alla chiesa cattolica né a quella serbo-ortodossa.

Una nuova ondata di influsso religioso è quella verificatasi con la conquista turca e il radicamento dell'islam (p. 180). Influenza non minore hanno avuto nel delicato processo etnostorico le strutture sociali e i sostanziali mutamenti da esse subite tra X e XV sec. La loro analisi porta l'A. a concludere che la continuità delle condizioni politiche, culturali e sociali si mantiene solo nelle regioni occidentali, dalla Slovenia alla Croazia al litorale dalmata, dove i consigli nobiliari e il patriziato cittadino si sforzano di conservare i loro tradizionali rapporti e le ideologie che li legittimano. Negli spazi rimanenti invece, la conquista ottomana porta un nuovo periodo della storia etnica, importante tanto quanto il precedente, che ha come elementi distintivi l'inclusione di queste regioni nell'Impero ottomano, la scomparsa delle *élites* dirigenti locali e un radicale mutamento della struttura sociale. Molto importante per la etnostoria risulta anche il periodo tra XVI e XIX sec., in cui, alle questioni ereditate dai secoli passati, si aggiunge quella di stabilire come in alcune regioni e periodi si mantengano o si perdano i risultati "etnogenetici" dello sviluppo precedente. Sarebbe divenuto ingrediente sempre più importante nell'integrazione la coscienza del medioevo, sicché la cacciata dei Turchi nel XIX sec. avrebbe inseguito il sogno di rinnovamento del medio evo, a ciò collegando il fatto che la politica in questo periodo era compenetrata con la storia e la storia, quale conoscenza del passato, altrettanto compenetrata con la politica (p. 184).

Un saggio a parte è dedicato alla questione dello iato tra struttura sociale del litorale e dell'entroterra. Particolare attenzione è riservata al problema religioso: un ampio studio esamina la situazione della chiesa ortodossa in Serbia, notando come in principio, nonostante l'esiguità delle fonti in materia, la Serbia intrattenesse vari legami con centri ecclesiastici latini (p. 198) e che i rapporti con il patriarcato costantinopolitano erano tutt'altro che pacifici. Lo studio di questi rapporti è ulteriormente affrontato nel saggio sulle parrocchie cattoliche nei territori serbi. Il problema dei rapporti con i cattolici era duplice, da un lato le relazioni con il papato, dall'altro quelle con i sudditi cattolici. Il primo subì alterne vicende, il secondo fu sostanzialmente pacifico, nella misura in cui i sovrani serbi non imposero mai un proselitismo ortodosso nei confronti dei sudditi cattolici, ma comiciò a intorbidarsi dall'epoca dello car Dušan quando, dall'una e dall'altra parte, presero avvio tensioni politiche e reciproche accuse di eresia. Nonostante la tensione che ne derivò, i diritti della minoranza cattolica nel regno Serbo non furono mai messi in discussione.

Quanto al problema dei rapporti con la chiesa ortodossa, l'A. evidenzia che la Serbia medievale, erede dell'idea imperiale bizantina, concepiva una totale *symphonia* del potere statale e di quello religioso, in cui, invero, il primo tendeva a sottomettere il secondo. Ciò tuttavia non impediva una gestione autonoma della Chiesa. Essa comunque, al di là degli affari spirituali di sua stretta competenza, esercitava un forte influsso su altri settori della vita pubblica, dalle procedure giudiziarie a quelle sociali (matrimonio e diritto matrimoniale, cura degli orfani ed educazione in generale). Un'analisi approfondita di queste relazioni rivela reciprocità, una sorta di rapporto simbiotico in cui un elemento si adegua all'altro e viceversa. La stretta connessione tra idea imperiale bizantina e riforma dei rapporti sovano-nobiltà appare nel saggio dedicato all'incoronazione del re Tvrtko che sottolinea il tentativo del bano bosniaco di unire sotto l'ideologia regale di stampo nemanjide corona serba e bosniaca, con l'intento di modificare il rapporto caratteristico per la Bosnia fra consiglio dei nobili e sovrano, laddove i primi erano in condizione di esercitare sul secondo un potere più forte di quello che esercitavano in Serbia.

Nella valutazione delle interrelazioni dello sviluppo socio-politico in Bosnia, un ruolo determinante è svolto dal problema della cosiddetta Chiesa bosniaca. Ćirković la considera organismo sviluppatosi intorno a eretici dualisti, ne accetta cioè la matrice eretica. Rileviamo però che, pur nella considerazione equilibrata della delicata questione, lo studioso si attiene solo alle fonti storiche prodotte dagli inquisitori, spiegando che altre fonti, ad esempio l'eredità letterario-liturgica tramandata da questa chiesa di per sé non dà la possibilità di ricostruirne il credo eretico. Accettiamo la fondatezza di questa osservazione ma rileviamo che la descrizione complessiva del fenomeno data dallo stesso Ćirković ci lascia molti punti interrogativi sull'essenza eretica dei cosiddetti "krstjani" bosniaci, o quanto meno evidenzia l'indiziarietà di molte "prove". Citiamo solo due esempi: in primo luogo, la fondamentale contraddizione tra povertà rivendicata dall'ipotetico movimento eretico dualistico-bogomilo e l'attiva collaborazione della chiesa bosniaca, proprio attraverso i suoi rappresentanti "krstjani", alla gestione dello stato; in secondo, il fraintendimento della letteratura esegetica bosniaca (giuntaci soprattutto attraverso glosse ai testi sacri), tacciata di eresia, mentre è solo apocrifa. Questo aspetto più strettamente dottrinario rimane invero ai margini nel lavoro dello storico, privandolo, a nostro avviso, di un importante tassello per la trattazione dell'intero problema. Ci sembra, inoltre, che lo studioso riferisca ad un periodo di tempo più ampio gli elementi eretici che si possono dedurre dagli atti inquisitori. Riteniamo invece che lo studio del movimento ereticale in Bosnia debba valersi delle acquisizioni dello studio della letteratura esegetica e apocrifa e dalla scienza biblica in generale collocando su questo sfondo i concreti episodi ereticali, tali che la considerazione di singoli fatti non pregiudichi la considerazione di fenomeni di più ampia portata. Questo rimane un nodo problematico anche per quel che riguarda il

problema dell'islamizzazione della Bosnia, questione oggigiorno attualizzata dagli eventi dell'ultimo decennio.

A questo proposito osserviamo che se le riserve dell'A. circa un'adesione delle masse alla chiesa bosniaca si contrappongono alla teoria dell'autoctonia dell'islam in Bosnia basata sulla presunta conversione di massa degli eretici (che avrebbero dovuto essere quasi la totalità della popolazione) al credo musulmano. Condividiamo nella sostanza le riserve verso tale teoria, priva di riscontri nelle fonti e nata per giustificare eventi politici della seconda metà del XX secolo, tuttavia osserviamo che se "la chiesa bosniaca non esercitò profonda influenza sulla società e sulle masse in generale" ciò lascia supporre che essa non professasse alcun credo particolare avulso dai sentimenti religiosi di massa. Ancor più ci sembra inverosimile che una struttura ecclesiastica eretica, di proporzioni molto ristrette, abbia potuto conquistare una posizione egemone sulla maggior parte della popolazione rimasta evidentemente estranea all'eresia. In altre parole, che un nucleo dottrinario non perfettamente allineato con la dottrina della Chiesa nel XII sec. abbia potuto ispirare le velleità indipendentistiche di una chiesa locale bosniaca (ragioni più che sufficienti per avviare nel medioevo un'accusa di eresia) ci sembra tutt'altro che improbabile. Tuttavia, ritenere questa chiesa una setta di eretici al governo di larghi strati di popolazione piuttosto inconsapevoli ci sembra ancora più azzardato.

L'ultima sezione è quella dedicata agli aspetti culturali delle diverse realtà politiche sviluppatesi tra Bosnia e Serbia. Vengono analizzati singoli aspetti, dai grandi incontri di civiltà verificatisi nel XIV sec. nell'Europa sud-orientale all'inquadramento della Serbia nell'oikumene cristiana medievale, dalla cultura di corte ai problemi dell'alfabetizzazione di massa, che concorrono a formare il mosaico di una realtà varia, continuamente sospesa tra influssi occidentali e influssi orientali e mai strettamente marcata, in realtà, da uno dei due. Questa prospettiva si presenta come fortemente innovativa e rispetto a quella parte della storiografia serba (invero minima) che ha posto l'accento sulla filiazione bizantina della cultura serba medievale, ma soprattutto rispetto a quella larga parte della storiografia non serba che insiste sugli elementi di diversità dall'Occidente piuttosto che sulle evidenti interrelazioni.

A questo proposito, ribadiamo che la coerenza metodologica e il rapportare la realtà balcanica al più ampio contesto europeo contribuisce notevolmente a scuotere certe visioni storiografiche quasi manichee, tese ad evidenziare le linee di confine esistenti in quest'area piuttosto che le intime interrelazioni tra gli organismi che vi si sono sviluppati. La scelta dei saggi presentati si spiega proprio alla luce del desiderio di superare, o almeno mettere in discussione, stereotipi storiografici avallati dai recenti eventi politici e finalizzati al tempo stesso a legittimare la politica contemporanea. Il fecondo orizzonte aperto dal dubbio non può che ascriversi a merito dell'opera.

B. Lomagistro

Byzantinica

Grégoire Antiochos, *Éloge du Patriarche Basile Kamatèros*, texte, traduction, commentaire suivis d'une analyse des oeuvres de Grégoire Antiochos par Marina Loukaki, Publications de la Sorbonne (*Byzantina Sorbonensia* 13), Paris 1996, pp. XXV + 170.

La prassi invalsa a Costantinopoli di elogiare il patriarca con discorsi retorici è ben accertata nel XII secolo, e conosciamo Basilio Kamateros grazie soprattutto alla prosa oratoria di G. Antiochos (v'è ancora, per informazioni su questo patriarca, un testo inedito di Leone Balianites). M. Loukaki edita il discorso traendo il testo da due mss indipendenti (*Scorialensis gr (265) Y II 10*, e il *Marcianus gr XI 22:* sarebbe stata auspicabile qualche foto delle scritture, soprattutto essendo queste in numero così ridotto). Il primo capitolo è dedicato alla personalità del retore Gregorio Antiochos: una figura esemplare di funzionario imperiale e uomo di lettere che tenta, grazie alla penna, di scalare qualche gradino nel mondo della burocrazia imperiale. Il secondo capitolo concerne il patriarca di cui si viene così a conoscere almeno in parte la personalità grazie a questo discorso (e alle informazioni tratte dal Balianites). Segue il discorso, testo greco con traduzione francese a fronte (i due mss non presentano insuperabili difficoltà quanto alla stesura del testo stampato); a questo segue un breve commentario, ed infine, molto criticamente, Loukaki aggiunge una sezione ove sono presentati, in sunti essenziali e ben fatti, tutti i testi di G. Antiochos rimasti ancora inediti. Questa aggiunta finale è di buona fattura, non solo utilizzabile come repertorio, ma anche atta ad esplicitare la figura di un uomo di lettere nella Bisanzio del XII sec. (le sue conoscenze, i suoi timori, le richieste e le aspettative, gli amici veri o presunti tali). G. Antiochos, nato attorno al 1130/40, e morto attorno alla fine dello stesso secolo, proveniva da una famiglia senza pretese letterarie, ma amante delle lettere quale strumento di ascesa sociale. Il retore dunque, cresce in questo ambiente e si avvale, nella sua prosa, di tutto l'usuale armamentario della retorica letteraria (anche alla Bibbia si fa ricorso, ma per enfatizzare il tono ed infoltire l'immaginazione del discorso). Il testo è datato, con buona certezza, al 1183, anno dell'ascesa al trono del patriarca celebrato.

V. Ruggieri, S.J.

Theodora Antonopoulou, *The Homelies of the Emperor Leo VI* (= The Medieval Mediterranean. Peoples, Economics and Cultures, 400-1453, vol. 14), E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1997, pp. X + 308.

Del più esteso lavoro prodotto da Th. A. sulle omelie dell'imperatore Leone (le omelie erano il tema del suo dottorato ad Oxford), si è pensato opportunamente di tralasciare la lunga ed annosa questione della tradizione manoscritta. Il volume, in questo modo, assume una forma più scorrevole, an-

che se restano parti dove la trattazione più prettamente analitica e filologico-letteraria ha il suo peso (lo si nota soprattutto nella discussione sullo stile retorico, a piene mani utilizzato da Leone). Due sono le sostanziali parti in cui il volume è diviso: 1) le omelie (definizione e categorie di esse) e Leone: dunque, l'imperatore come il soggetto di queste opere, l'ideologia sottostante, la cronologia, lo stile utilizzato; 2) le omelie, nel loro contenuto e interne connessioni, e il genere omiletico. Deriva dal primo capitolo, dedicato all'imperatore, la domanda perché un imperatore scriveva (avrebbe dovuto scrivere) un'omelia? Si ricordi inoltre che Leone scrisse anche kontakia ed inni, oltre a queste 42 omelie. Certamente si tiene conto della sua educazione, della sua devozione e pietà, ma si trova anche nella risposta al perché del suo scrivere una forma di autocoscienza come imperatore; v'è, dunque, anche la forte componente di propaganda — e qui ci si avvale dello stile fortemente retorico ed alto — e l'altra componente dell'esplicitazione dell'ortodossia nella dottrina. Th. A. ha ampiamente toccato in questa prima sezione tutti gli aspetti teorici e pratici del tema, e ha mostrato una costante acribia nel discernere le sottigliezze della complicata personalità imperiale. Non credo che si debba imputare ad eccessivo zelo il capitolo primo della seconda parte: esso è dedicato allo sviluppo della tradizione omiletica nel mondo bizantino dal IV al X secolo [sulla tecnica omiletica, vale la pena segnalare un nuovo contributo di L. De Salvo e C. Neri, La letteratura omiletica come forma di comunicazione, in Aa. Vv., *La "parola" delle immagini e delle forme di scrittura*, Messina 1998, 243-266]. Pieno e ricco di spunti — forse in eccesso considerata l'economia del discorso, ma funzionale ad introdurre le varie omelie — questo capitolo mette il lettore sulla strada giusta per capire e le tematiche e le modalità di accesso e messa in opera delle tecniche per i differenti temi. Secondo uno schema tripartito (proemio-parte centrale-epilogo), l'A. inizia l'analisi delle omelie con quelle sui santi [benché si facciano ovviamente dei riferimenti di teologia biblica, viste le citazioni fatte dall'imperatore, non si è voluto intenzionalmente entrare nel campo della discussione teologica, o a ben dire, a dare le letture dei *Commentaria* patristici sui brani biblici presenti nelle omelie]. Qui come in seguito, il metodo della comparazione con la preesistente tradizione omiletica sullo stesso tema (= santo), si fa serrato, e produce buone riflessioni sul perché dei Santi (restano essi dei modelli per i vivi avendone cura). Una particolare tecnica oratoria si esplica nelle omelie mariane; seguono quelle domenicali. Lo stile fortemente retorico (eccessivo come utilizzato da Leone è evidente nella Hom. V sull'Ascensione), i rimandi ad autori precedenti, le tecniche messe in opera, la *epistolê* come Hom. 36 [e l'idea interessante dell'A. sulla personalità di Fozio nell'educazione e negli esercizi retorici condotti da Leone] sono parte dell'attenta analisi di questa sezione. Otto sono le ultime omelie considerate (per occasioni particolari e per discorsi encomiastici o funerari) che hanno un tema nuovo in riferimento alla prassi omiletica (in questo numero v'è la Hom. 31 sulla dedicazione della chiesa nel monastero di

Kauleas con le relative informazioni sui cicli pittorici). La chiusa del libro è degna di essere qui riferita: l'omiletica medievale bizantina non seguì solamente la prassi antica, ma toccò l'apice della retorica, a spesa, comunque del dogma, dell'esegesi e dei moniti morali. le Omelie di Leone, si dice, sono una pietra miliare di questo processo. Tre brevi appendici seguono: 1) autenticità dell'Hom. 42 (sulla nascita del Battista); 2) struttura metrica dell'Hom. 26; 3) l'influenza foziana su Leone, come modello letterario e teologico.

V. Ruggieri, S.J.

H. Gauer, *Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*, (= Studien und Texte zur Byzantinistik, hg. von P. Schreiner, 1), P. Lang, Frankfurt/M u. a. 1994, pp. LXXXIV + 198.

Con questo volume H. Gauer presenta, dopo averla rielaborata, la sua tesi di dottorato in Filosofia, discussa nel 1993 all'Università di Colonia, riguardante le diverse redazioni della lettera sinodale dei patriarchi d'Oriente dell'836, che ha conosciuto varie riprese dal nono fino al quindicesimo secolo. L'opera è costituita da una parte introduttiva a cui fa seguito l'edizione dei testi. Dopo la presentazione della bibliografia e delle fonti impiegate (pp. IX-LXXXIV), delle antiche edizioni (pp. XXIII-XXVII), dei manoscritti (pp. XXVIII-XL), dei rapporti dei manoscritti tra di loro (pp. XLI-IL) viene affrontato il problema della formazione storica della lettera sinodale dell'836, da cui l'autore deduce la conferma dell'originalità del testo e confuta i dubbi in passato espressi dagli studiosi in proposito. La questione viene ripresa nel capitolo seguente (pp. LXI-LXXVI) dedicato alla datazione della lettera. In questa sezione del suo lavoro Gauer sostiene con solidi argomenti che il testo nella forma attuale si è formato con diverse aggiunte nel decimo secolo. Conclude il capitolo un dettagliato riepilogo (pp. LXXVII-LXXXIV) nel quale vengono riprese le principali acquisizioni di questa ricerca relativamente alle diverse redazioni della lettera sinodale. Segue poi l'edizione dei testi, che costituisce ovviamente la parte più interessante del lavoro.

La maggior parte del libro (pp. 1-158) riguarda l'edizione, seguita da una traduzione in lingua tedesca, della *Epistula synodica* (pp. 1-71) e della *Epistula ad Theophilum* sempre accompagnata da una traduzione in tedesco (pp. 73-129), del testo riportato dal codice *Ath. Iviron gr. 381* (pp. 130-150), dal codice *Tiranensis gr. 25* (pp. 151-152), dal codice *Ath. Koutlumusiu gr. 178* (pp. 153-155) e dal *Patmiacus gr. 48* (pp. 156-158). L'edizione dei testi, come anche la traduzione in lingua tedesca, è molto accurata e ben eseguita. Forse una traduzione di tutti i testi presentati avrebbe potuto rendere più facile l'uso del volume anche per studiosi di formazione non filologica.

L'opera di H. Gauer costituisce sicuramente un valido strumento per la conoscenza del testo della lettera sinodale dell'836 e della sua storia redazionale, ma anche per lo studio della teologia delle icone e per la comprensione storica di questo periodo del medioevo bizantino.

L. Pieralli

Ruth Juliana Macrides, *Kinship and Justice in Byzantium, 11th-15th Centuries*, Ashgate Variorum, Aldershot-Brookfield, USA – Singapore – Sydney 1999, pp. viii + 320.

R. J. Macrides' book is an anthology of reprints of twelve of her articles, published in English in collections and periodicals in the United Kingdom, Germany, France, Greece, USA, but they were assembled in such a way as to provide a unity with its own internal logic. Despite the narrowness of the title there are many more subjects represented in the volume, all of them centred around the juridical problems of the ties of relationship (not only of blood, but also of baptismal sponsorship, of marriage, etc.) as well as around the system of justice of the Empire. In what follows are presented some of the main themes of the book.

The first is linked to kinship, but mostly not to blood ties. Some articles of the book focus especially on these relations, but the subject is not limited only to these texts. For instance, one of them proposes a complex study of the juridical status of the godfather in the Empire ("The Byzantine Godfather") with regard to his godson and his biological parents as we find it not only in the normative texts, but also in the traditional relations. The author pursues the changes in the relationship between them in the domain of familial law as well as in political and social life, etc. The second article ("Kinship by Arrangement: The Case of Adoption") deals with the problems of arranged kinship. It presents the complex of later restored relations, for which one never correctly utilises the terms "fictive", "artificial" or "pseudo-". In this group the author includes not only adoption but also the "adopted brothers" and the godparents. The third article of the book ("Substitute Parents and their Children in Byzantium") is devoted to the study of similar problems. Special attention is paid to dynastic marriages in the Byzantine political and diplomatic tradition. The article concerning this question ("Dynastic marriages and political kinship") is, in effect, a historico-political study, which follows logically from the previous author's researches in the field of the juridical problems of the kinship. The presentation of the attitude of Constantine VII Porphyrogenitus toward the marriage of the granddaughter of Romanus Lecapenus with the Bulgarian tsar Peter deserves special attention.

The article entitled "Dowry and Inheritance in the Late Period: Some Cases from the Patriarchal Register" is linked to the study of kinship and

matrimony, but it practically analyzes problems of real and patrimonial law. In R. J. Macrides' book we find two articles, containing mediaeval Greek texts. One of them is the principal study in the collection ("Justice under Manuel I Komnenos: Four Novels on Court Business and Murder") and includes a new edition of four novels of Manuel I Komnenos. Here is the main part of the legislation of this *basileus* except for the ones dealing with some doctrinal or canonical problems, neither of which are donations of privileges. This is a critical edition of the texts, accompanied by a study of the manuscript tradition, translation and commentary. Another article — "Poetic Justice in the Patriarchate: Murder and Cannibalism in the Provinces" — features an edition of a very interesting text offering some data not only on murder and cannibalism, but also about some jurisdictional questions. Both texts, and especially the first, are of particular interest to historians of Byzantine law and justice. Noteworthy also is the commentary of the author, which deals with textual, juridical and historical problems posed by these sources.

R. J. Macrides studies also some theoretical problems of the sources of law and the modes of their acceptance and interpretation. This does not concern the "sources" in the textual meaning of the word as information, but the will which creates the norms. The author's position is actually similar to those of D. Simon and M. Th. Fögen, namely, that a positivistic and normativistic attitude towards Byzantine law would be inadequate. This is confirmed besides by the juridical argumentation of the epoch. In this sense three of the articles are to be noted: "Nomos and Kanon on Paper and in Court", "Perception of the Past in the Twelfth-Century Canonists" and "Bad Historian or Good Lawyer? Demetrios Chomatenos and Novel 131".

One of the most important topics of the author's research is the study of process and especially some rules of jurisdiction that reflected also on juridical relations. These problems are predominant in one of the articles ("The Competent Court") but they are treated also in some of the other contributions that we have cited: "Justice under Manuel I Komnenos...", "Poetic Justice...", etc. They deal with the authorisation of some ecclesiastical courts in certain cases and in the granting of *asylum*.

Thus we reach the last general theme presented in the book — penal law and the norms on murder in the Byzantine juridical system, treated especially in the article entitled "Killing, Asylum and the Law in Byzantium", but also in some other studies in the present book. One of the novels of Manuel I Komnenos is devoted to these problems; see the article on poetic justice in the Patriarchate. The main question here is the prerogatives of the Church in the domain of penal law and the norms concerning punishment in the case of murder.

At the end, one should note the treatment of the relationship between the state and the Church in the domain of the law, a very complicated question not considered in a separate article, but present almost everywhere in the

book. Such an issue is particularly significant for an Empire which guarded the traditions of Roman law and of the civil courts, but in which the Church gained more and more importance. This ecclesiastical presence in civil penal law was one of the forces that had humanised the punishment of criminals and the whole of juridical life.

The results of R. J. Macrides' research are impressive. They betray a versatility necessary for anybody who wants to study Byzantine law in depth. As it is, although the articles, taken individually, were already known to specialists, their timely publication as a book helps to render their conclusions better known.

I. Biliarsky

Αἰκαθερίνη Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία, Β' 2 867-1081*, δεύτερη ἔκδοση μέ βιβλογραφική ἐνημέρωση, Ἐκδόσεις ΒΑΝΙΑΣ, Θέσσαλονικη 1997, σ. 531.

Continuing the author's two previous books on Byzantine history, the present work covers the period that goes from the accession to the throne of Basil I (867), founder of the Macedonian dynasty, to the collapse of the same dynasty following the death of Basil II (1025). Only with the coup d'état which brought Alexis I Comnenus to the throne (1081) does the trouble which had been brewing in the reign of Zoe and her three husbands as well as in the reign of Theodora, with the anarchy that followed for more than a quarter of a century, come to an end.

This period is exciting independently of the telling, but the reader will probably find the work amply rewarding, because it abounds in detail, which in turn accounts for vivid description and perceptive comment. We pass in review the whole pageant of Byzantine history: the learned Photios, condemned in the council of 869-870, only to be rehabilitated ten years later (pp. 33, 35; but current Roman Catholic reflection on this council is too summarily dismissed; see the mention, on p. 485, of D. Stiernon's work, and so forth); Basil I vying with Justinian I's Hagia Sophia in building the five-domed Nea Ekklesia, now destroyed (pp. 447f); Bardas Phocas being thrown from his horse as a consequence of a massive heart attack (or was it a stroke?) in the very act of challenging Basil II (pp. 156f); Basil II resorting to the unusual punishment of blinding the Bulgarians, whom he considered traitors rather than foreign soldiers (pp. 169f). Again, Michael Psellos' comments on contemporary events, we are told, do not qualify as history, because he is too one-sided (p. 190). Naturally, to discuss all these aspects would mean watching — and judging — the whole of Byzantine history from the Photian schism to the arrival to power of Alexis Comnenos, something much beyond the scope of a short review.

We can give some attention to the book's themes. Most importantly, the light it sheds on schism, which though it almost stole in over the two Churches never crept away. For one thing, the papacy was just emerging from one of her bleakest periods, and Constantinople, wary of her decadence, wanted to keep her at a distance, rather than receive orders. The intervention of the German emperors, and be they as saintly as Henry II, helped only to compound matters, as German might struck them as being that of a usurper, to whom the transferral of the one holy empire in the time of Charlemagne had been interpreted as pure treason. But there was another factor, which helped add injury to insult. The year 1071 meant two especially dear losses for the Byzantines: Mantzikert marked the beginning of the end for skirmishing with the Seljuk Turks in Asia Minor, from now on a force to be reckoned with very seriously; while Bari marked the end of the Byzantine rule in Southern Italy (p. 225).

Revealing is the list of causes leading to the 1054 schism mentioned on p. 438: the new accents placed on the papal primacy, clashes in the evangelization of nations such as the Bulgarians, where liturgical differences, even if in themselves minor, helped highlight the different allegiances; the serious dogmatic discord over the procession of the Holy Spirit, a theme raised to controversy during the Photian crisis; the recognition of the fourth marriage of Leo VI; the ordination of the sixteen year old Theophylaktos Lecapenos as patriarch, not to say anything of the duel between two ambitious leaders: Michael Cerullarios and Umberto da Silva Candida. It would have been interesting had the author spelt out why certain matters which seem of a pure canonical order are nonetheless offensive to the Orthodox generally; but the work, though it goes in much detail from the historical viewpoint, does not usually discuss pertinent dogmatic issues; accordingly St Symeon the New Theologian, though occupying such an important place among the theologians of the period, receives a bare mention on p. 446.

By sheer cumulation of facts well-presented the author thus sheds precious light on events such as those leading to 1054 and the oft-repeated assertion that this date by no means sounded the death-knell of the relationship between Constantinople and Rome. In fact, of all contemporary authors only Psellos notes the event; Byzantine historiography, considering it to be yet another round in a series of misunderstandings, did not pay it much attention. In brief, the book is worth one's reading, and the copious footnotes and additional endnotes, plus appendixes of issues / personalities discussed (pp. 457-470) and that of new authors (pp. 471-478), greatly enhance its usefulness.

E. G. Farrugia, S.J.

Codicologica

Alexander Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, (= Dumbarton Oaks Studies XXXIV), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1996, pp. VII + 422 + 12 tavv.

La monografia di A. Alexakis si propone di analizzare la genealogia, la funzione e il valore dei florilegi patristici, utilizzati in occasione dei concili. A questo scopo esamina la raccolta contenuta nel *Par. gr. 1115* (= P), ne ricerca le fonti perdute ed i paralleli e propone, di volta in volta, le possibili datazioni. Il manoscritto in oggetto è fornito di una sottoscrizione alquanto singolare che già aveva attirato l'interesse di molti specialisti che ne avevano più volte indagato il significato. In essa lo scriba Leone Cinnamo dichiara di aver copiato il manoscritto nell'anno 1276 da un antigrafo scritto 517 anni prima, cioè nell'anno del mondo 6267, corrispondente all'anno 759 calcolato con l'impiego dell'era bizantina. Già gli studiosi che si sono occupati della sottoscrizione in esame hanno fatto notare che Leone Cinnamo sicuramente non aveva capito l'impiego del sistema di datazione secondo l'era alessandrina, usato nel suo antigrafo. Quest'imprecisione, oltre a confermarci sull'autenticità dell'informazione, ci permette di datare i testi contenuti nel modello perduto fino al 774/775. La letteratura anteriore si era già chiesta se il contenuto del florilegio possa confermare quest'ultima datazione oppure no; basti qui ricordare gli studi di R. Devreesse, M. Richard, C. Mango, J.-M. Sansterre, K. H. Uthemann, J. Munitiz. Sansterre, al riguardo, aveva fatto notare che una risposta decisiva al problema si potrà dare soltanto dopo un'analisi del contenuto di tutti i florilegi di cui disponiamo. Al quesito Alexakis (p. 259) risponde accettando la proposta già altrove formulata da C. Mango. Esaminata a fondo la problematica della datazione dell'antigrafo, l'autore sostiene l'ipotesi di una raccolta composta a Roma, in lingua greca, negli anni 774/775. Lo stesso colofone ci dice del resto che il manoscritto si trovava in una biblioteca dell'antica Roma e che era composto da cinquanta quaternioni e due fogli non scritti, da Munitiz interpretati come 392 fogli. Allo scopo di ritrovare nuovi indizi sul materiale perduto, Alexakis istituisce un paragone con altri due manoscritti greci dei secoli IX e X: Mosca, *Mus. Hist.* 265 (= M) e Venezia, *Marcianus* 573 (= V). Il fine del lavoro diviene quindi quello di ricostruire, sulla base delle diverse raccolte, un florilegio redatto negli anni che precedono il 774/775. Alexakis ritiene che alcune unità presenti nel manoscritto copiato da Cinnamo non siano ovviamente attribuite al codice modello, mentre le restanti costituirebbero un ampio florilegio. In questo modo pensa di aver confutato l'ipotesi di Uthemann che vede nel florilegio iconofilo (ff. 235-283 di P) una copia degli atti del Concilio di Nicea del 787. Tuttavia tale confutazione non risulta affatto convincente come da più parti ormai si è fatto notare.

L'opera di Alexakis consta di sei capitoli e di sei appendici. Nel primo capitolo (pp. 1-42) l'autore offre un'interessante panoramica sulla funzione dei

florilegi nella storia dei concili. Si tratta di una sezione rilevante della monografia, in quanto P trasmette anche molti testi dei primi concili. Sottolinea la tendenza dei florilegi ad usare anziché i testi originali della letteratura patristica raccolte antologiche, già preparate allo scopo di servirsene durante il dibattito. Nel secondo capitolo (pp. 43-91) analizza il contenuto del manoscritto (P) distinguendovi quindici sezioni. Si tratta di un capitolo importante perché finalmente conosciamo il contenuto di questo manoscritto tanto discusso. Subito vengono eliminate le aggiunte *Contra Latinos* del XIV sec., le parti 1, 2 e 15 ed i fogli aggiunti, vergati con una scrittura più recente, cioè le parti 3, ff. 4-7 e 14, f. 387. La copia vera e propria del 1276 inizia al f. 8 con il materiale *Post Ephesinum*. Quattro quaternioni della copia di Cinnamo sono così andati perduti. La prima citazione di Cirillo d'Alessandria si ritrova integralmente negli atti del Concilio di Firenze a favore dei Latini nella controversia sul *Filioque*. Per questo Uthemann e Munitiz interpretano il colofone come una legittimazione delle più recenti controversie. La quarta sezione contiene lettere per il quarto, quinto e sesto concilio, incluso la scritto *De Sectis* di Leone di Bisanzio; le parti dalla quinta alla nona contengono due trattati di materia differente, già editi da F. Diekamp e da Uthemann, cioè la *Viae dux* d'Anastasio Sinaita e la *Doctrina Patrum*. Differente nella successione dei testi, mostra che è avvenuta un'inversione di fogli nell'antigrafo di Cinnamo. Le sezioni 10-11 contengono una miscellanea. Un trattato sulla processione dello Spirito Santo viene fatto risalire dall'autore al VII secolo. La sezione 13 è una raccolta canonistica già pubblicata da Hergenröther sotto il nome di Fozio, che dà indicazioni sul modo in cui deve essere celebrata la liturgia. La sezione 12 contiene un florilegio iconofilo, il cui inizio era già stato pubblicato due volte in PG XCVI col. 1348-1361 ed in PG CIX col. 501-516 sotto il titolo *Contra Iconoclastas* (CPG 8121; Alexakis pp. 93-94). A questo florilegio viene dedicato tutto il terzo capitolo (pp. 92-226) che costituisce il nucleo del lavoro di Alexakis che ricorre al confronto con M e con V. Il quarto capitolo (pp. 227-233) è dedicato al VII concilio del 787, di cui vengono raccolte formulazioni riconducibili all'impiego di un florilegio. Si tratta di una chiara presa di posizione contro l'ipotesi di Uthemann che vede il florilegio come dipendente dagli atti. Nel capitolo quinto (pp. 234-255) viene stabilito un confronto con il *Libellus de fide Trinitatis* del vescovo Nicola di Crotone di Durazzo (in rapporti con Michele VIII), opera controllata da Tommaso d'Aquino, per volere di papa Urbano IV, come è possibile capire dal *Contra errores Graecorum* dell'Aquinate. Non solo l'imperatore bizantino, ma anche Nicola aveva certamente utilizzato un testo greco. Più tardi Nicola donò la sua biblioteca al monastero di S. Giorgio di Venezia, e quindi abbiamo una lista di diciotto manoscritti. L'ultima notizia della lista dice: *sunt etiam quaterni in greco stili excerpti ab originalibus sanctorum patrum fere LVIII*. Sulla base di questo dato Alexakis analizza alcune citazioni presenti in P e nel *Libellus*, molto più ampio. Anche in questo caso le parti mancanti vengono spiegate con una certa superficialità del lavoro di

Cinnamo che avrebbe accorciato il suo antigrafo. Tuttavia questa fonte andrebbe nuovamente approfondita, dal momento che poco verosimilmente può essere fatta risalire all'anno 774/775. Il sesto capitolo (pp. 254-260) costituisce un breve riassunto di tutta la problematica affrontata nello studio e fornisce una datazione della raccolta originaria. In conclusione viene presentato come fonte parallela il manoscritto *Arundelianus* 529 di Londra che l'autore si propone di analizzare in un suo prossimo lavoro. Le sei Appendici (pp. 261-360) offrono una lista degli *incipit* delle citazioni e, quando è possibile, l'identificazione delle fonti nei diversi manoscritti esaminati. Alle pagine 363-422 segue un elenco delle fonti, la bibliografia e l'indice dei lavori citati e dei manoscritti.

Il libro di A. Alexakis è sicuramente uno strumento utile per lo studio della tradizione dei testi patristici e conciliari, ma suscita numerosi dubbi. Ci limitiamo qui a formulare i principali, riecheggiando in questo il parere di parecchi specialisti che già si sono occupati dell'opera in questione.

E. Lamberz, alle cui cure è affidata la preparazione della nuova edizione degli atti del Niceno II presso l'Accademia delle Scienze di Monaco, ha posto un importante quesito in un suo recente contributo [E. Lamberz, *Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene* (JE 2448), in *Deutsches Archiv* 53 (1997) 1-43]. In questo studio Lamberz analizza le citazioni 21 e 27 del florilegio iconofilo a cui Alexakis dedica le pagine 177-178 e 184-185 del suo studio. Nel caso di Epifanio di Salamina P offre non solo la redazione originale del testo, ma anche la retroversione degli atti sulla base di una lettera di Adriano I. Per ciò che riguarda Girolamo di Gerusalemme le cose sono ancora più chiare: il testo originario in latino è contenuto nel *Vallicell. XVIII* e corrisponde al testo greco di M e V. Al contrario P riporta la retroversione dal greco della redazione degli atti. Anche qui la tesi di Uthemann appare la soluzione più logica.

Altra questione che ha sollevato la critica di lettori di questo volume è l'affermazione (cfr. p. 102) che P ed M dipendono dallo stesso archetipo. In questo luogo l'autore scrive che l'originale di P ed M era scritto in minuscola mentre in seguito, proseguendo nelle sue argomentazioni, si avvale di un'ipotesi formulata in altro contesto da Riedinger per dimostrare che il codice degli anni 774/775 era scritto sicuramente in maiuscola (anche se p. 252 n. 59 e p. 44 n. 8). I testi analizzati in proposito sono i numeri 36, 45, 167 e dei ff. 221-224 con la didascalia dei 318 padri di Nicea (citazione n. 237); ma nessuno di tali testi corrisponde al florilegio iconofilo. Inoltre appare strano che mai si faccia notare che una serie di quaternioni in maiuscola può contenere molto meno testo di quello contenuto in P, pur ammettendo che Cinnamo abbia operato dei tagli.

Non si può concludere che il codice del 774/775 con cinquanta quaternioni fosse scritto in maiuscola. Forse invece si può ipotizzare, come afferma van Esbroeck [recensione in *Archivum Historiae Conciliorum* (1999) 204-

209] la possibilità che tra V, M ed il codice antico ci siano state anche altre copie e quindi appare non così fondata la necessità di datare il modello di Cinnamo con sicurezza al 770 circa.

Altra incongruenza curiosa rilevabile nell'opera di Alexakis [cfr. P. Speck in JÖB 48 (1998) p. 347 e van Esbroeck cit. *supra*] è a p. 208-209 dove si afferma che la citazione n. 49 del florilegio iconofilo è una copia degli atti conciliari del 787. Si tratta invece della *Narratio* di Giovanni di Gerusalemme, citata in maniera scorretta ed abbreviata, di nuovo attribuita da Alexakis all'intervento di Cinnamo. Tale aggiunta, rileva giustamente Speck, può essere finita nell'esemplare di Cinnamo attraverso una copia intermedia e questo depone di nuovo a sfavore dell'ipotesi fondamentale di Alexakis.

K. H. Uthemann, a proposito dei testi tratti da Severiano di Gabala contenuti nel florilegio, ha inoltre fornito ulteriori prove a sostegno della sua teoria in un articolo apparso nel precedente numero di questa stessa rivista OCP 66 (2000) 5-47.

Numerosi altri punti di discussione suggeriti dalla ricerca in oggetto sono indicati nella recensione del libro a cura di P. Speck già citata.

L. Pieralli

J. M. Olivier, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard.* Troisième édition, entièrement refondue par J.-M. Olivier (Corpus Christianorum. Series Graeca). – Brepols, Turnhout 1996, pp. XVI + 953.

Con il presente volume J. M. Olivier offre agli studiosi dei testi greci un aggiornamento del classico repertorio di M. Richard. Alla prima edizione del 1948, seguì la seconda edizione nel 1958, alla quale fu poi aggiunto un supplemento nel 1963. Il lavoro di Olivier si propone pertanto di colmare tale notevole lasso di tempo, visto l'elevato numero di pubblicazioni relative ai manoscritti greci che hanno visto la luce in questi ultimi anni. Dopo l'"avant-propos" (p. I-VIII) ed una "Table de villes et lieux où sont (ou étaient) conservés des manuscrits grecs, avec renvoi aux pages du présent ouvrage où il en est fait mention" (pp. IX-XVI), viene presentata la bibliografia (cap. I, pp. 1-5), le raccolte degli strumenti impiegati (cap. II, pp. 7-8), i cataloghi di manoscritti specializzati (cap. III, pp. 9-28), a cui segue il corpo centrale del libro che presenta l'analisi dei "Catalogues régionaux et répartition par pays des villes et autres lieux nommés au ch. V" (cap. IV, pp. 29-70) e poi l'analisi dei cataloghi delle "villes et autres lieux" (cap. V, pp. 71-857). L'appendice I (pp. 859-875) offre la corrispondenza tra i numeri delle opere citate in quest'edizione e quelli presenti nell'edizione del 1958 e nel supplemento del 1963. L'appendice II (pp. 877-897) contiene la lista delle riviste e degli atti accademici citati. Un indice finale (pp. 899-952) raccoglie "les noms de bi-

bliothèques, de fonds de manuscrits, de possesseurs ou de manuscrits cités ailleurs que dans la rubrique concernant la bibliothèque qui les héberge".

Di fronte ad un'opera di tali dimensioni occorre innanzitutto riconoscere l'impegno che la mole del lavoro ha richiesto e l'importante servizio che essa rende agli studiosi. Sono evidenti tuttavia anche alcune lacune e soprattutto delle omissioni, ma non così numerose come sarebbe potuto accadere in un lavoro tanto ampio. Si notano delle carenze bibliografiche oppure l'introduzione nel Repertorio di alcune categorie di opere, soprattutto i cataloghi per autore (nn. 120-146), che presentano solo una scelta del materiale disponibile. Olivier stesso dice di aver sacrificato la leggibilità dell'opera a favore della quantità d'informazioni: il libro infatti, composto con un elaboratore elettronico, non ha ricevuto una vera impaginazione tipografica per limitarne i costi. La mancanza dei titoli correnti, in un'opera di consultazione come la presente, causa notevole disagio a chi la deve utilizzare. L'indice che chiude l'opera inoltre contiene meno informazioni di quello di Richard (anche se solo di 16 pagine!) perché non si occupa del contenuto dei codici, ma si limita a segnalare i nomi delle biblioteche, dei fondi e dei possessori.

L. Pieralli

Coptica

Dietmar W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche: Altes Schisma und neuer Dialog*. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1997, 367 S.

Die vorliegende Arbeit wurde 1995 als Dissertation an der Universität Innsbruck verteidigt; L. Lies hat sie betreut, während H.B. Meyer das zweite Gutachten erstellt hat (S. 8). Sie besteht, nach der Einleitung (S. 13-22), aus drei Teilen. Der erste Teil, "Auf dem Weg zum Schisma" (S. 23-89), behandelt die historische Entfaltung der Christologie bis zu Chalzedon. Im zweiten, "Das Schisma" (90-200), wird diskutiert, wie es in der Folge von Chalzedon zum Schisma kam. Die neuzeitlichen Versuche, das Schisma beizulegen, sind Thema des dritten Teils, "Der Dialog" (S. 201-334). Es folgen Tabellen, Chronologie, Quellen, Sekundärliteratur usw. (S. 335-367). Richtig sagt Kardinal König über das Ganze: "Im Hintergrund dieses grossen geistigen Ringens steht noch einmal die Christusfrage, im christlichen Kontext allerdings: 'Wofür haltet ihr mich?'" (S. 6).

Angeregt durch die reichhaltige Forschung des letzten Jahrhunderts strebt Winkler eine *"relecture"* des historischen Prozesses, der zum Schisma führte, an (S. 23). Wie er zeigt, kann man von einer Polarisierung in eine antiochenische und eine alexandrinische Christologie erst im fünften Jahrhundert, und insbesondere seit der Kontroverse zwischen Cyrill und Nestorius, reden (S. 42, 54, 330). Darüber hinaus legen es die Verfahrensmängel, die

Ephesus I (431) kennzeichnen, nach dem Verfasser nahe, das eigentliche Ergebnis dieses Konzils eher auf die erst zwei Jahre später von beiden Seiten unterzeichnete Formula Unionis zu verlagern (S. 330), welche die eigentliche Brücke zu Konstantinopel 381 und zu Chalzedon 451 bildet (S. 54). Nach der neueren Forschung wird der Beitrag Papst Leos zugunsten jenes Cyrills eher als begrenzt beurteilt (S. 330). Dabei vergisst etwa der Verfasser, dass schon A. Grillmeier, der die Quellenanalyse de Halleux' begrüsst hatte, sie eher als unentbehrliche Hypothese, denn als endgültiges Ergebnis, eingestuft hätte. Dass Theodoret, "neben Cyrill der wohl bedeutendste Theologe des fünften Jahrhunderts" (S. 55) als einer der Verfasser von der Formula Unionis zu gelten hat, ist, nach Winkler, für den Dialog mit der Assyrischen Kirche des Ostens höchst relevant (S. 330). Man kann eher in Chalzedon die Aussichtslosigkeit jeglicher Terminologie sehen, den lebendigen Glauben in lebendiger Sprache auszudrücken, was eine Vielfalt der Terminologie als wünschenswert befürworten würde (S. 330f). Dass Chalzedon auf einen Streit um Primatialrechte hinauskäme, wie Winkler meint, müsste der Meinung des orthodoxen Kanonisten P. L'Huillier Rechnung tragen, dass der sogenannte Kanon 28 nicht gegen Rom, sondern eher gegen Alexandrien, gerichtet war. Unsere eurozentrische Kirchengeschichte und -Theologie verschliesst unseren Blick dafür, dass es ausserhalb des Reiches auch blühende Kirchen gegeben hat (S. 60). Jedenfalls ist der Autor mit A. M. Ritter der Meinung, dass Chalzedon mitnichten als der krönende Abschluss eines langen Reifeprozesses anzusehen ist (S. 89).

Der zweite Teil, der das Schisma behandelt, betrachtet die theologischen und insbesondere die nicht-theologischen Faktoren, die zum Schisma geführt haben (S. 331). Mit E. Schwartz warnt der Verfasser davor, die Politik des Akakios aus dem Blickwinkel der Päpste zu betrachten (S. 127). Das Schisma des Akakios wäre seines Erachtens genauso richtig als das des Papstes Felix zu benennen, da er durch seine unnachgiebige Haltung das Schisma um "unnötige zwanzig Jahre" verlängert habe (S. 127). Die Auseinandersetzungen um eine noch ungeklärte Terminologie gipfelten in der Verdopplung der Hierarchie durch Justinian in dem Jahre 537 auf (S. 331). Winklers Meinung nach ist der Terminus "Neuchalzedonismus" (S. 148), der Chalzedon mit dem ganzen Cyrill lesen soll, umstritten (S. 147). Umgekehrt verurteilt Severus Chalzedon und den Tomus Leonis durch den ganzen Cyrill (S. 148). Von monophysitischer Seite aus kann man sagen, dass Timotheos Ailuros die Christologie Cyrills weiterentfaltete, die später durch Severos vollendet wurde (S. 331). Diese Theologen, mitsamt dem Chalzedongegner Theodosios von Alexandrien haben die Diskussion um die Energie Christi vorweggenommen (S. 331f). Während für Severus die unumstössliche Autorität Cyrill ist, ist dies für Theodosios Severus selbst (S. 156). Heutzutage wird vorgeschlagen, den Terminus Monophysitismus durch "Miaphysitismus" zu ersetzen (S. 332). Was die nicht-theologischen Faktoren anbelangt, schlägt der Verfasser vor, den Terminus Latrocinium für das Konzil von 449

(= Ephesus II) nicht mehr zu benutzen, zumal Ephesus I (431) nur unwesentlich weniger unregelmässig war (S. 186). Die Aussage des berühmten Artikels von A. H. M. Jones ist, dass Ägyptens Weigerung, Chalzedon zu akzeptieren, nicht in dogmatischen Unterschieden wurzelte, sondern wohl eher in seiner Loyalität zu Dioskoros (S. 188f). Da Ägypten als Kornkammer des Reiches intensiv genutzt wurde, war der eigentliche nationale Führer nicht etwa der Gouverneur oder der Kaiser, sondern der Patriarch von Alexandrien (S. 189). Darüber hinaus ist der Verfasser der Meinung, dass es im Osten kein Sprachproblem gab, wohl aber zwischen Ost und West (S. 192).

Im jüngsten Dialog, Thema des dritten Teils, werden alle diese Thematiken nun noch einmal anders gesehen. Es wird nicht mehr einseitig auf die Heilsexklusivität der eigenen Konfession gepocht (S. 332). Die koptische Kirche nimmt aktiv am ökumenischen Dialog Teil (S. 332). Schon durch inoffizielle Dialoge haben die orientalischen-orthodoxen (= vorchalzedonezischen) Kirchen mit der orthodoxen (= chalzedonezischen) Kirche die Übereinstimmung in der Substanz des Christusglaubens feststellen können (S. 332). Diese beziehen sich auf die Treffen in Aarhus (1964), Bristol (1967), Genf (1970) und Addis Abeba (1971) (S. 204f). Dabei erwies sich das von Grillmeier und Bacht herausgegebene dreibändige Werk über Chalzedon wegweisend (S. 224). In Deir Amba Bishoy (1989) konnten diese Gesprächspartner im zweiten Treffen ihres offiziellen Dialogs die Glaubensübereinstimmung feststellen (S. 249), was wohl das Prädikat "historic agreement" verdient (S. 250); praktische Vorgangsweise zur Beendigung des Schismas wurden dann in Chambésy 1993 vorgeschlagen (S. 258). Wie die inoffiziellen Treffen von Aarhus usw. quasi das Vorbild für die Wiener Konsultationen bildeten (S. 262), so hat sich katholischerseits die Herausarbeitung der Wiener christologischen Formel als Grundlage für die offiziellen Glaubensübereinkünfte zwischen den Orientalischen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche, und, in partikulärer Hinsicht, für den Dialog zwischen den Koptischen Kirchen und der anglikanischen Kirchengemeinde und dem Reformierten Weltbund besonders hilfreich erwiesen (S. 333). Diese Formel wurde durch Msgr. Otto Maurer und Bischof (später Patriarch) Shenuda als Hauptverantwortlichen erarbeitet (S. 265) und hat die Gemeinsame Erklärung zwischen Paul VI. und Shenuda III. als Basis für zukünftige Treffen zwischen dem Papst und verschiedenen Kirchenoberhäuptern gedient. Winkler analysiert fünf Pro-Oriente Konsultationen (1971, 1973, 1976, 1978 und 1988) (S. 263). Seit Bristol 1967 sind die vier Adverbien von Chalzedon als zur gemeinsamen Tradition gehörig anerkannt (S. 269). Als Quellen der Wiener Christologischen Formel (1971) werden die Koptische Confessio der Basileios' Anaphora, die Syrische Vita Dioscuri Theopistos, die Formula Unionis und die Definitio von Chalzedon anerkannt (S. 270). Es wird vorgeschlagen, eine "Hierarchie" der Konzilien herauszubilden, d.h. die Konzilien nach ihrer Bedeutsamkeit für die Herausbildung des gemeinsamen Glaubens

einzustufen (S. 274). In Ägypten muss der Beitrag der Regionalsymposien, wie die, welche in Wadi Natrun (1991), Kottayam (1993) und Kaslik (1994) abgehalten wurden, gewürdigt werden (S. 300). Allerdings bleiben Pneumatologie und Eschatologie noch weiter zu diskutierende Fragen (S. 334).

Wir haben es also mit einem klar geschriebenen und nützlichen Werk zu tun, das viele für den gegenwärtigen Dialog unvermeidliche Fragen aufwirft.

E. G. Farrugia, S.J.

Eschatologica

Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigenWeissagung,* (= Mittelalter-Forschungen herausgegeben von Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Band 3), Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart 2000, pp. 526.

Abbracciare tutta l'escatologia, o il concludersi rispettivo dell'individuo, dell'umanità e del mondo, nelle tre religioni bibliche, lungo l'arco di mille anni e nell'ambito geografico di tre continenti, cioè di Asia, d'Europa e d'Africa, è impresa che supera le forze di un uomo. Qui invece l'A. prende di mira attraverso una vasta indagine un mitologema escatologico ed apocalittico circoscritto, l'imperatore della fine dei tempi. Incomincia con gli *Oracoli sibillini* che annunciano la caduta dell'Impero Romano. Una versione latina di testo attribuito alla Sibilla Tiburtina parla esplicitamente dell'ultimo regnante cristiano. Aggiunte tardive sono denunciate da allusioni medievali, successive alla morte di Ottone II (a. 983 d. C.), benché il nucleo originale abbia il *terminus ante quem* alla fine del secolo VI. La stessa versione riferisce un vaticinio sull'ultimo imperatore, che sarebbe Costante. Questo imperatore si oppone all'Anticristo e a Gog e Magog, che sbaraglia. Qualcuno pensa tuttavia che l'ultimo regnante non sia Costante, ma Eraclio o, addirittura Costante II (641-648); benché in quest'ultimo caso è difficile spiegare il silenzio sul dilagare dell'Islam, come pure è arduo supporre un originale in lingua latina, dal momento che nel secolo VII in Oriente il latino non è più in uso. Non si può neppure ipotizzare con Alexander e con Reininck che l'idea di un ultimo regnante sia ebrea o siro-cristiana. Sarebbe semmai una commistione di concezioni ebraiche e siro-cristiane. L'A. approfondisce questa sua affermazione in un capitolo apposito che intitola *La profezia dell'ultimo imperatore nel Giudaismo*. È infatti del sec. II l'apocalisse siriaca di Baruch, preceduta però da un originale ebraico dove l'ultimo imperatore è ucciso dal Messia. La sostanza del racconto si ritrova in un frammento della Geniza, "Segni del Messia", datato da Marmorstein tra il 628 e il 638.

Le Sibille apparse in diversi luoghi, attraversano con le loro profezie varie epoche successive: un testo medievale riferito alla *Sibilla Cumana*, il cui autore è sconosciuto, è databile agli anni 1024-1039. La *Sibilla di Benzo*

d'Alba è della fine di quello stesso secolo undecimo. Alla *Sibilla Tiburtina* si riferiscono numerosi manoscritti latini del Medioevo e dell'evo moderno, dove l'imperatore Ottaviano la interroga sull'ultimo suo successore.

Dopo gli oracoli sibillini, un altro testo apocalittico-escatologico si diffonde in diverse lingue: lo *Pseudo-Metodio*. Secondo quel testo, il popolo che dilaga nelle terre dell'Impero, è il popolo degli Arabi. L'Impero Romano si estende fino ai confini del mondo e trasmette il suo potere a Cristo, quasi come l'Alessandro Magno della leggenda conquista Persia e India per consegnarle a Cristo. L'A. riferisce opinioni diverse sulla datazione dello Pseudo-Metodio. È vero che le fonti comprendono anche la *Caverna dei Tesori* del IV o addirittura del III secolo. Ma la Caverna ha un rilancio nestoriano nel VI secolo. Secondo l'A. la redazione greca nascerebbe fra il 685 e il 690, cioè all'epoca del primo regno di Giustiniano II, che sulle monete è *rex regnantium*. La versione latina sarebbe dell'VIII secolo, o anche più tarda, addirittura verso l'anno 1056, nel caso vi si riconosca l'influsso del *Romanzo di Giuliano*. A dimostrare l'importanza di questo testo l'A. dedica un capitolo alla *Versione latina della Profezia dello Pseudo-Metodio*, il cui *terminus post quem* è l'anno 700 e l'*ante quem* l'806. L'autore di tale versione è un ecclesiastico.

Degli ultimi tempi è protagonista non solo l'ultimo imperatore cristiano, ma anche l'Anticristo, prima della parousia di Gesù. Ecco infatti un capitolo sul *Tractatus de Antichristo* di Adso di Montier-en-Der. È del s. X e ha rielaborazioni latine dirette e indirette in Francia, in Austria e in Germania. Altri testi si occupano dell'Anticristo, come per es. il *Ludus de Antichristo*, opera di tedesco antifrancese, dalla datazione problematica, forse fra 1147 e 1187, citata dai *Carmina Burana* nonché tradotta più tardi in volgare a Ferrara. Quidort di Parigi scrive *De Antichristo et de fine mundi*.

La profezia dell'ultimo imperatore si ravviva all'epoca della Crociata. L'A. dedica un capitolo all'argomento, citando la lettera di Alessandro III al Prete Gianni, l'infondata identificazione dell'ultimo imperatore con il Barbarossa, riconoscendo invece che la profezia può aver influito sulla politica di Filippo II Augusto. Forse l'occupazione di Damietta da parte dell'esercito di Giovanni di Brienne e del cardinale Pelagio è l'*eventus* che fa sperare la caduta dell'Islam alla fine del secolo XIII. Ma potrebbe essere anche l'ingresso in Gerusalemme di Federico II nel 1228. Effettivamente, come era successo dopo Nerone, così, anche dopo Federico II, si spera nel ritorno di lui o in un Federico III che completi la sua opera. Lo si chiama *Federicus orientalis*. Ma il vero Federico III non vuole identificarsi con Federico II redivivo. I Luterani pensano a Federico il Saggio. Johannes Hermansgrün vede in sogno Carlo Magno e Ottone il Grande in compagnia di Federico Barbarossa, intendendo effettivamente Federico il Saggio. Il Barbarossa è ricordato anche per essersi ispirato a Carlo Magno e per averlo fatto proclamare santo. Il re di Francia Carlo VIII e l'imperatore Carlo V si avvalgono della omonimia con Carlo Magno, il ritorno del quale è sognato dal popolo. Il mito dell'ultimo imperatore

si diffonde. Ben 200 manoscritti latini contengono lo Pseudo-Metodio. A Bisanzio il testo si diffonde in greco tra i secoli XIII e XIV. Altrettanto fra gli Slavi, come testimoniano le sue tracce nella seconda e terza redazione del *Racconto degli anni passati*. All'Oriente l'A. dedica un capitolo per studiarvi la fortuna orientale dello Pseudo-Metodio, che ha lasciato segni nella Caverna dei Tesori, nel Libro delle Api, nell'opera di Michele il Siro, di Ebediesu e nell'etiopico Kebra Nagast. Ferdinando il Cattolico nel 1472 è proclamato "imperatore del mondo" da un poeta. Anche l'escatologica *Profezia del papa angelico* si diffonde nel mondo cristiano. Quando Celestino V diventa papa, molti pensano che sia il papa angelico. Ruggero Bacone afferma esserlo Clemente IV. Per Giovanni de Rupescissa è Clemente VI. La speranza nell'ultimo imperatore è superata dalla speranza nel popolo. Per Engelbert d'Admont l'ultimo imperatore è perdente, mentre il popolo ha il merito di conquistare Gerusalemme.

Dell'*Apocalisse di Daniele* in arabo, studiata in un ms parigino dal Macler, l'A. tratta, senza però coglierne spunto per un *escursus* sui testi apocalittico-escatologici della Scrittura, come per es. il Libro di Daniele e l'Apocalisse, che pure hanno influito certamente sulla letteratura escatologica non biblica che l'A studia in questa monografia.

Più pagine dedica invece l'A. all'*Apocalisse di Sergio-Bahira*, interessante l'islamologia, di cui si sono occupati Abel, Levi della Vida e la Bignami-Odier. Nell'Islam c'è un parallelo alla profezia dell'ultimo imperatore. Si parte dalla rivincita di Eraclio sui Persiani nel 627. Simile profezia si trova nella leggenda siriaca di Alessandro. La formula islamica è rappresentata da una tradizione che attribuisce al Profeta la duplice predizione: "quando lo shah di Persia muoia non ce ne sarà un altro e quando muoia il basileus non ce ne sarà un altro". Le profezie islamiche differiscono dalle cristiane e dalle giudaiche in quanto in esse l'ultimo imperatore ha funzione soltanto negativa. Parallelo islamico "positivo" all'ultimo imperatore è piuttosto *il Mahdî*, il rettamente guidato" figura salvatrice, senza errore e senza macchia, che riconduce al vero Islam e riempie il mondo di giustizia. Dev'essere della famiglia del profeta e portarne il nome. La sua durata in funzione non è lunga, non superando i nove anni. L'avvento del mahdî è concepito come finale, perciò escatologico. L'attesa del Mahdî nasce originariamente in contesto 'Alî-sci'itico collegandosi al figlio di 'Alî, Abû l-Qasim Muḥammad Ibn al-ḥanafiya. Questi però muore senza soddisfare le attese, che si concentrano allora su Kaisân. Anche Gesù è atteso dai Musulmani alla fine dei tempi. Il Profeta predice pure che il sudarabico al-Qaḥṭanī verrà alla fine e con il suo scettro guiderà la *ummah* alla salvezza. Un altro mahdî sarebbe al-Sufyânî. I pretendenti mahdî sono più numerosi che i pretendenti Messiah nel Giudaismo. Nominiamo soltanto: Abû Ga'far al-Manṣūr, Badraddîn di Shamauna, Muḥammad b Falāḥ, Qïzïlba', Sâliḥ, Ibn Tumart, Ibn Hûd, i pretendenti fatimidi e Qarmaṭi. L'A. si chiede nella conclusione come mai siano tanti i pretendenti-Mahdî, mentre nel Cristianesimo sono pochi coloro che pretendono

essere l'ultimo imperatore. Möhring risponde che la ragione sta nella diversa autorità del mahdî e del regnante cristiano. Nel mondo cristiano, l'aspirante all'autorità deve dare solide garanzie, se non vuole essere condannato come usurpatore. Nel mondo islamico invece l'aspirante-mahdî deve solo assicurare l'osservanza formale della shari'ah o legge religiosa islamica per essere riconosciuto mahdî.

Questa vasta panoramica sul mitologema escatologico dell'ultimo imperatore si chiude con la riproduzione e l'esegesi di 14 incisioni di Albert Dürer, che illustrano particolari versetti dell'Apocalisse. Seguono sessanta pagine di bibliografia e un dettagliato indice analitico.

Il tutto costituisce un interessante monografia su argomento studiato finora in uno o nell'altro dettaglio, ma non ancora affrontato in simile prospettiva comparativa d'insieme.

V. Poggi, S.J.

Pavel Florenskij

Павел Флоренский, *Оро: Лирическая поэма*, Paideia, Москва 1998, сс. 222.

The present publication constitutes one of the most unusual writings to be found in the philosophical corpus of Fr. Pavel Florenskij (1982-1937). Not known as a poet, Florenskij published verse on only one prior occasion in 1907 ("V večnoj lazuri"). This particular "epic" poem is significant for several reasons. For one, it represents his last written composition (1934-1937). More importantly, it is a veritable testament to his love for his family and its particular genealogical heritage, which he wishes to inculcate in his children even as he finds himself imprisoned. The work also occasions his own thoughts on poetry and its particular value as a form of thought. Writing from the Solovki concentration camp, Florenskij defines (p. 171) poetry as "thinking with concrete images", noting how it affords "an immediate contemplation of image in its fullness".

Dedicated to his youngest son Mik (Mikhail Pavlovič, born 26.11.1921), *Oro* (the name means "deer") is the tale of a young Oročon from the Trans-Bajkal region of Eastern Siberia, who, under the tutelage of an exiled Georgian, comes to appreciate the beauties of nature and of permafrost in particular. The poem testifies to Florenskij's great fascination with the nature of the Siberian Far East, to which he was first sent (1934) upon his imprisonment, and reveals his esteem for the Oročon people of ancient Siberian ancestry whose language, he decries, has yet to know a written form, a task he himself would like to fulfill. As a people of the taiga, the Oročons themselves, Florenskij stresses (p. 34), bring out the triple significance of permafrost of nature, nationality and personality. Their fundamental rule, he adds, is "do not disturb the permafrost". As for himself, Florenskij truly relished his re-

search on the properties of permafrost, which helped alleviate his pain at imprisonment and loss of daily contact with his family.

The poem is more than a child's tale; it is, above all, an introduction to the powers of critical, empirical observation and the need to savor the present moment as a way to abiding value and meaning. In this way, Florenskij's poem is more than a testament for his family alone; it is one for all people, gleaned from the crucible of suffering. It is truly a precious jewel for the historical record.

R. Slesinski

Флоренский священник Павел, *Переписка с М. А. Новоселовым*, Изд. «Володей», Томск 1998, сс. 287.

The present volume represents the second installment of works from the archive of Fr. Pavel Florenskij (1882-1937) of specialized interest that anticipates their eventual inclusion in a planned fifteen-volume set of his complete works by the Center for the Study, Preservation and Restoration of the Heritage of the priest Pavel Florenskij. In the first installment (1993), his treatise on the metaphysics of the name was published. This work has subsequently appeared as an integral part of his *U vodorazdelov mysli* (At the watersheds of thought) in vol. 3 (2) of *Sočineniia v četyrex tomax* (Works in four volumes) (1999). Two remaining planned special installments will include the correspondence between Florenskij and A. Belyi, S. M. Solov'ev and A.S. Petrovskij and Florenskij and S.N. Bulgakov, respectively. As the present title indicates, this second installment consists of Florenskij's correspondence with the noted Orthodox activist M.A. Novoselov (1864-1938?), who, as we learn from the second preface (pp. 39-44) by "catacomb" Bishop Ambrosius (Count Aleksei von Sivers), was actually clandestinely ordained to the Orthodox catacomb hierarchy, was known as Bishop Mark, and actively took part in the catacomb "roaming synod".

The title of this work, however, is a bit deceptive. There are only a handful of Florenskij's letters in the collection: four to Novoselov (pp. 84-5, 125, 159-60, 166-68), one to the priest monk Antonij (Bulatovič) (pp. 135-36), and one to I. P. Ščerbov (pp. 99-100). On the other hand, the bulk of the volume consists of Novoselov's letters to Florenskij (95 in total). Sundry other letters from and to various personages, largely relating to the controversy over "imeslavie" (name-glorification), are also included. The third part of the volume contains the appendices. In the main, they deal publicist activity of Novoselov and the *imeslavie* matter. In this latter regard, the fourth appendix (pp. 203-47) compiled by S.M. Polovinkin is especially valuable as a detailed chronicle of the whole Athonite controversy over name-glorification is offered.

Indeed, the importance of the work as a whole is tied to its offerings over *imeslavie.* In his own letter to Bulatovič, Florenskij expresses (pp. 135-36) his own reserve regarding some of Bulatovič's formulations. Interestingly, Novoselov's appeal to Florenskij (pp. 75-76) as editor of *Bogoslovskij Vestnik* (The Theological Messenger) to air the whole matter seems not to have found an echo in Florenskij as the journal never devoted any space to the issue. Bulatovič's letters in the collection (eleven in all) are especially important historical sources. For this reason alone, no one can really seriously write about *imeslavie* now without somehow referring to the present work.

Other matters, however, also come to the fore in the course of Novoselov's correspondence with Florenskij. For one, we sense his vexation over Rasputin (pp. 62-63, 131, 148). Also, we learn of a failed attempt (1910) to get Sergius Bulgakov on the faculty on the Moscow Theological Academy (pp. 55-56) as well as Novoselov's later concern (1920) that Bulgakov might have become a Catholic (p. 192).

The present volume is of definite historical and cultural interest. The editors are especially to be praised for their painstaking efforts to identify nearly all the people spoken about in the letters only by their initials. Not to be overlooked, the Cemter for the Study, Preservation and Restoration of the Heritage of the priest Pavel Florenskij also deserves to be explicitly thanked for bringing this work to print.

R. Slesinski

Флоренский священник Павел, *Сочинения в четырех томах*, том 3 (1) (2), Издательство «Мысль», Москва 1999, сс. 623 & 624.

Volume Three of the ongoing project of getting major studies and writings of Father Pavel Florenskij (1882-1937) into a worthy collection is actually, as can be seen, in two hefty installments. The volume presents the most complete edition of *U vodorazdelov mysli* (At the watersheds of thought) possible along with numerous appendices of related archival material. Prior editions of this work were more restrictive in content. The YMCA-Press Paris edition (1985) is devoted only to Florenskij's studies on art and also includes his monograph, *Ikonostas*, not intended to be a part of the projected volume (see OPC, 52 [1986]: 490-91). The Moscow "Mysl" edition (1990) includes his most important studies on the philosophy of language plus his monograph on inverse perspective (see OCP, 58 [1992]: 338-40). Considering its 447 pages, this edition is, nevertheless, "slender" in comparison with the present collection. Still another volume with the title *Imeni* (Names) (Moscow & Kharkov, 1998) contains much of the present material, but not everything. For all practical purposes, the present edition should be considered the definitive volume, even if new editions should be published in the future.

At the same time, it should not be forgotten that Florenskij himself never saw the whole project of *U vodorazdelov mysli* to completion. This explains not only the relevancy of the many appendices, but also the outline form and provisional character of many parts of the volumes, especially Parts 3,7,8, and 9. The bulk of the work was written between 1917-22, but his two studies on idealism (Part 5), "The Meaning of Idealism" and "The Universally Human Roots of Idealism", date to 1915 and 1908, respectively. Like his much heralded *Stolp i utverždenie istiny* (The pillar and ground of the Truth) (1914), the present work also treats an incredible gamut of topics. For this reason, it seems so unwieldy and not readily subject to synthetic overview. The major themes it treats include the symbolic nature of visual images and verbal sounds, inverse perspective, the centrality of tools for understanding human nature, the nature of historical knowledge and genealogy, the meaning of idealism, the significance of the name, and the nature of culture. At the same time, a couple of hermeneutical keys can be pointed to for gaining access to the inner dynamics of Florenskij's thought. The first is the centrality of symbol, be it visual or verbal, for understanding his worldview. Defining symbol as "being which is greater than itself" (3 [1]: 257), Florenskij maintains that it is through symbols that reality presents itself to us in its inner being and calls us to itself. A second underlying thematic is also crucial for savoring Florenskij's thought as presented here. This is the clash of worldviews as seen in Medieval and Renaissance culture. Favoring the former, Florenskij argues throughout (esp. Par 7) that a new medieval period is on the horizon that will restore in man a true sense of the ontological import of symbol for understanding the meaning of life and reality.

Not marred with the romanticism of *Stolp, U vodorazdelov mysli* is nothing less than a veritable adventure in ideas. It represents Florenskij's effort at "anthropodicy" or his coming to terms with what it means to be human. The editors of this volume have done a masterful job in presenting this work. The exhaustive notes they have appended to the work are especially helpful for identifying Florenskij's own sources. No student of Florenskij can be without this volume.

R. Slesinski

Флоренский священник Павел, *Сочинения в четырех томах*, том 4, Издательство «Мысль», Москва 1998, cc. 797.

The fourth volume in this series of works by Fr. Pavel Florenskij (1882-1937) consists of his letters from the Siberian Far East and the Solovki Islands in the White Sea while a political prisoner of Stalinist repression from 26 February 1933 to 8 December 1937 (57 and a half months). In all they total over 150, approximately one-third from the Far East and two thirds from Solovki. They are of decided historical and cultural importance as they

significantly add to what we already know about Florenskij. A portrait of a caring father and loving husband results, one who was constantly preoccupied by the material deprivation of his family, while at the same time trying to reassure them that his own concentration camp lot was not as bad as one would expect (see, e.g., pp. 27, 31-2, 37, 42, 48, 54, 70,92, 151, 197). Surprisingly even for Florenskij himself, the climate of the zones in Siberian (see pp. 34, 42, 202) and in the White Sea (see pp. 152, 154, 197, 290, 473) he finds milder than that in Moscow, a dry cold in the former instance and an ocean-related moderated cold in the latter. Another constant preoccupation of Florenskij, as gleaned from these letters, is the education of his children. Not only does he contribute his ideas to further the research of his older children, but also adds his advise on certain indispensable foundations for the ongoing education of his younger children like foreign languages, music appreciation, mathematics and drawing. On one point in particular is he insistent (pp. 541, 599), namely, the need to acquire skills in concrete observation.

This collection of letters, however, is valuable for more than personal reasons. For one, we do get a different perspective on concentration camp life. Florenskij, we learn, was totally immersed in scientific pursuits during his entire period of incarceration. In Siberia, he was involved in studying the properties of permafrost, in a couple of places (pp. 47, 51) indicating its possible applications in the project of electrification of Soviet Russia, in another (p. 79) expressing his hope to write a general, introductory book on permafrost. Somewhat incredibly, Florenskij even seems to welcome (pp. 37, 45) his involuntary stay in the Siberian Svobodnyj and subsequent Skovorodino camps as a respite from the hectic pace of Moscow, if only he were not separated from his family. Apart from his general situation, we find Florenskij utterly fascinated by permafrost. For him, it is nothing less than a threefold symbol for Russia in its dimensions of nature, nation and personality (pp. 13, 734). He links it to the eternal strengths of "Hellenism". His great regret on leaving Skovorodino for Solovki was, indeed, the need to abandon his permafrost research. At the Solovki camp, he was to be assigned to the laboratory investigating seaweed, especially in regard to the extraction of iodine. Curiously, in both camps like-minded scientists and engineers were able to form professional societies, as it were, and hold formal conferences on their research (pp. 91, 109, 173).

From all this it should not be inferred that Florenskij knew no suffering in the camps nor had moments of despair. Quite to the contrary, as his own express remarks convey (pp. 82, 171, 172, 404, 626), with his imprisonment he was pained by the apparent nonchalance shown toward his lifetime labors, expended with a view to the good of humanity. On a more mundane level, he could only deplore the thievery (pp. 28, 29, 148) rampant in the camps to which he himself was not immune. The apparent loss of his eye-

glasses to thieves was to be a real cross for him to bear (pp. 29, 31, 32, 49, 62-63, 125, 142).

On a strictly intellectual level, Florenskij also expresses some very frank impressions that scholars should not overlook. In an ongoing discourse with his daughter Olga, he has much to say about the Symbolist Movement in poetry in general and Andrej Belyj in particular (pp. 66, 75, 103, 272, 255-57, 272, 277, 284-85, 305, 329-31). One expanded remark (p. 305) merits express notice. Distinguishing geniality from talent, Florenskij opines that he encountered only three real geniuses in life, Andrej Belyj, Vasilij Rozanov, and Vjačeslav Ivanov, with Belyj being of tittle talent, Rozanov of moderate talent and Ivanov of great talent. In another place (pp. 687-88), he decries the music of Čajkovskij and Skrjabin for its irrealism. Other asides on the role of the past in the present and on time and space perk definite philosophical interest (see pp. 237, 424-27, 600).

The collection also raises some questions. On a banal level, whereas Florenskij twice notes (pp. 49, 140) he is restricted by his sentence to writing only one letter a month, we find him writing three and four a month (pp. 227, 365). One wonders how strict certain camp procedures were after all. Secondly, one cannot help but be surprised that the former Solovki Orthodox Monastery in the White Sea where he was confined did not engender any inspirational reflections on his part. He even explicitly admits a lack of desire to visit the monastery sobor in spite of its antiquity. Again, one can only wonder why. Lastly, censorial procedures notwithstanding, one cannot help note the lack of explicit, theological reference in these letters in which Florenskij can verge on the rhapsodic in his descriptions of permafrost and seaweed. There is only one appeal (p. 92) to a Higher Will for understanding his and his family's fate, which is, indeed, quite amazing from one who has dedicated his life to serving God and the Church. Unfortunately, one can only venture reasons for this lacuna.

A collection of letters to one's family may not seem all that scholarly relevant at face value. But when one considers that Florenskij's youthful masterwork, *The Pillar and Ground of the Truth* was written in letter form, one can grasp the great essay value of the letter for the general public beyond its immediate addressee. Florenskij's letters should be read in this light.

R. Slesinski

L'ubomir Žák, *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova Editrice, Roma 1998, pp. 516.

Questo saggio, frutto del lavoro per conseguimento della laurea dell'A. presso l'Accademia Alfonsiana di Roma, offre una lettura in una chiave teologico-morale del periodo iniziale "teodiceo" di ricerca del padre Pavel Florenskij (1882-1937). Ad un primo sguardo, questo compito appare un po'

sorprendente. Florenskij di per sé non era un moralista. I suoi molteplici studi filosofici e teologici un'ontologia non posseggono una impronta esplicitamente etica. Si può parlare di una gnoseologia o di un'ontologia florenskiana, ma non di una sua morale. L'A. stesso del saggio è il primo ad ammetterlo (vedi pp. 214, 472), e perciò è molto cauto nel parlare di *ethos* del pensiero florenskiano: è semmai una presa di posizione etica, piuttosto che una etica in senso stretto. Quale è, perciò, il compito di questo libro? Si tratta di un'elaborazione dei presupposti antropologici ed ontologici che stanno alle radici di qualsiasi visione etica. Come chiaramente espone l'A., Florenskij ci offre molto a questo proposito. Questi presupposti includono, fra gli altri, l'apertura fondamentale dell'uomo all'ontologia al fine di trovare il proprio significato esistenziale e la propria dinamica intrinsecamente interpersonale, la quale, al pari tempo, sottolinea pure un'impronta ontologica della salvezza concernente la divinizzazione dell'uomo (θέωσις), il legame intrinseco tra la conoscenza della verità e lo "stare" nella verità come nella vita unisostanziale trinitaria con Dio tramite Cristo e l'idea, a questo legata, dell'uomo come protagonista della trasfigurazione del mondo, anzi, dell'universo.

Molti sono i meriti di questo saggio. In particolare, dal punto di vista metodologico, l'A. richiama attenzione (pp. 29-30) sull'ontogenesi stessa del pensiero di Florenskij come viene da quest'ultimo indicata nella sua autobiografia, *preistoria* della vita, piuttosto che storia vera e propria. Senza questo primo passo, come giustamente sottolinea l'A., non è possibile la comprensione dell'*ethos* florenskiano. L'A. indica anche l'importanza fondamentale della monografia giovanile di Florenskij sulla Chiesa (1906) per la comprensione dello sviluppo ontologico transempirico del suo pensiero che parte sempre da una comprensione ecclesiologica dei grandi momenti della vita umana come simbolo stesso dell'unisostanzialità trinitaria della vita divina, specialmente come essa affiora nella vita cultico-sacramentale e nella amicizia.

Detto questo, occorre nondimeno menzionare un aspetto non trattato dall'A., ma che gode certamente di una importanza etica. Cosa si può dire a proposito del "suo spirito decadente", così chiamato da Berdjaev (cfr. a questo proposito p. 36)? In particolare, su questo sfondo, come si deve interpretare il significato del rito dell'*affratellamento (bratotvorenie)* nel contesto della considerazione che Florenskij fa sull'amicizia (vedi *Stolp i utverždenie istiny*, pp. 457-59)? Il noto studioso americano Richard Gustafson, da parte sua, nell'introduzione alla recente traduzione in inglese de *La colonna e il fondamento della verità* (1997), accenna ad una possibile apertura all'omosessualità del pensiero florenskiano. Si capisce che è certamente possibile un'interpretazione contraria, ma l'A. del saggio da noi recensito tace su questo argomento. Una discussione aperta sulla problematica resta però importante nel contesto attuale del dialogo.

R. Slesinski

Historia Religionum

Christopher Buck, *Paradise & Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith*, State University of New York Press, Albany 1999, pp. xvii + 402.

The work, originally a doctoral dissertation successfully defended at the Centre for the Study of Religion, University of Toronto, in 1996 (p. xiii), is meant to be an experiment in comparison (p. 313). Given his background, the author sought to compare Christianity with the Bahā'ī religion established in Baghdad by Mīrzā Ḫusayn-'Alī Bahā' Allāh, (1817-1892), a name officially spelt Bahā'u'llāh, meaning "Glory of God" (p. 2). In order to compare like with like, Buck concentrated on East Syrian Christianity, since this form of Christianity and the Bahā'ī Faith are two culturally related Abrahamic traditions in the Iranian context (p. 1). In Late Antiquity, the world had two superpowers, Rome and Persia, with the Sasanian Empire, which held sway from 224 to 651 practically always at war with the Roman Empire, save for short periods (p. 4). From an ecclesial viewpoint, while in present-day Iran Armenian Christians outnumber Assyrian Christians two to one, originally — until the devastations caused by the Mongols — it was Syrian Christianity which prevailed in Sasanian Iran, then much larger than now (p. 313).

A way of stating the question of the book is to ask how "Persian" was Persian Christianity (p. 313). As is generally known, "paradise" is a Persian loan word (p. 1), and so is the word for sacraments, "rāzē". The author restricts himself to the formative period of East Syrian writings, before a Church of Persia was officially constituted — and that means primarily Aphrahāṭ the Persian Sage and Ephrem the Syrian (p. 9), from both of whom derives the grammar of images prevalent in Syriac spirituality in its formative period (p. 39). Buck explains the title of his book as follows: "Paradise may function as a master-symbol of a core religious paradigm, a controlling, conceptual model that governs ideal beliefs and behaviors" (p. 10). In its methodological intent, the work is more structural than historical (p. 11).

The methodological justification that follows is particularly worth reading, for it gives us the author's bearings, especially where he stands in comparison with other authors. Corresponding to the place occupied by symbols for East Syrian Christianity, one is pleased to see that symbol is the central category, as the sub-title would lead one to believe anyhow. Religions are described as a system of symbols, a symbol being, in turn, defined as an object or an act or an event which, metaphorically and narratively, enshrines a conception (p. 12). As Paul Ricoeur aptly puts it: "Le symbole donne à penser ..." (p. 13). But besides providing food for thought, symbols possess a kind of collective "dream logic", which penetrates beyond the limits of discursive thinking (p. 14). On the supposition that the ground of symbolism lies in metaphor, Buck quotes Max Blank as saying that metaphorical

thought is a distinctive mode of achieving insight, and not an ornamental substitute for plain thought (p. 17). The model that finds favour with Buck is Ninian Smart's DREEMS, with its *d*octrinal, *r*itual, *e*thical, *e*xperiential, *m*ythic and *s*ocial dimensions (p. 19; see the revised form of the model on p. 20 and p. 320); this dimensional model Buck proposes to use for descriptive purposes (p. 21). A word is spent on the comparative approach, too. Comparison is an invention and with J. Z. Smith may be taken to mean "a disciplined exaggeration in the service of knowledge" (p. 25). Used with discretion, comparison may serve as an excellent phenomenological tool (p. 25), but it must adapt itself to the rules of the game such as: the greater the contextuality, the greater the incomparability (p. 28). For this reason, Buck's study aims at solving the problem of similarity in terms of difference (p. 31). Though many of his conclusions have been questioned (p. 26), Mircea Eliade's assertion that the historian of religion is not primarily a philologist, but a hermeneut, reflects the seasoning of the practioner (p. 31).

In "A Historical Profile of Syriac Christianity" (pp. 37-84) the Christian world of the third and fourth century is rightly described as made up of the Latin West (at least until 476), the Greek East and the Syriac Orient (p. 37). Syriac is a dialectic of Aramaic, Christ's own language (p. 37), and is thought to have originated in Osrhoëne, a small northern Mesopotamian kingdom around Edessa (p. 39). The most reliable details of Ephrem's life are found in Gregory of Nyssa's *Encomium* (p. 41). As a prolific writer, Ephrem wrote choral hymns, verse homilies, prose scriptural commentaries and controversial writings, as well as works in artistic prose (p. 44). While Ephrem is preschismatic, he had to fight the Marcionites, the Manichaeans and the Bardaiṣanites (p. 44). For his own Christian community, Ephrem advocated a name-change from Paluṭians to Christians (p. 45). Unlike the Elect, the Manichaean auditors, while not encouraged to procreate, could marry or have mistresses, something which may throw some light on Augustine's errant behaviour, since for nine years he was an auditor (p. 57). Unlike Aphrahat, Ephrem was hostile towards the Jews; as R. Murray points out, it is hard to conceive how the same mind that composed the magisterial *Commentary on Genesis* could have penned the odious *Carmina Nisibena LXVII* (p. 61).

As for Persian Christianity, this was perhaps the first great non-Roman form of Christianity (p. 63). Contrary to the general assumption that the majority of Christians in the Church of the East were Syrians, this Church was once a universal, multiethnic religion; decisive may have been the role of Iranian converts (p. 63). Neighbouring Zoroastrianism started as a monotheism founded on ethical dualism, but quickly degenerated into an ontological dualism (p. 66). Dependent on this Church, India had her own bishop, promoted to the rank of metropolitan between 712 and 721. Cosmas Indicopleustes is presented as an Egyptian monk (p. 71).

The Church of Persia was officially constituted in the Synod of 410 held in Seleucia-Ctesiphon; of these synods we are informed by the *Synodicon Orientale*, a compilation made by Catholicos Timothy in the late eighth century and published by J.-B. Chabot in 1902 (p. 74).

We may distinguish two types of persecution: in times of war with Rome; and whenever the problem of Zoroastrian converts to Christianity became acute (p. 78).

"A Symbolic Profile of Syriac Christianity" (pp. 85-134) sets out with R. Murray's statement that Syriac Christianity has a genius for symbolic expression (p. 85). Ephrem's symbolism covers Nature, Scripture and Sacrament (p. 85); indeed, symbol (rāzā) is the hermeneutical key to Ephrem's poetry (p. 86). In the plural, razē means "mysteries", which may also be translated as sacraments (pp. 85, 95).

As for key symbols, doctrinally, there is the Way, in the sense that sacraments are not milestones, but mountains, to the Mountain of Paradise (p. 96). Ritually, there is the Robe of Glory, Ephrem's favourite image for the incarnation (according to Brock) (p. 100); indeed, the whole purpose of the Incarnation is to reclothe Adam (p. 101). Note, however, Buck's warning against being taken in by what Syriac specialists call "favourite images" in Ephrem (pp. 323f). To merit this Robe of Glory one must be single, i.e. unmarried (p. 103). Ethically, the symbol that stands out is that of the Sons and Daughters of the Covenant, a form of pre-monastic asceticism at the service of the Church (pp. 104f). Experientially, there is the image of the wedding feast. Ascetics' favourite title for Christ was Bridegroom; betrothal is a vow of celibacy; singleness is celibacy which expresses total holiness (p. 108). Mythically, says Buck, there is the symbol of the harrowing of hell (p. 112). Socially, there is Noah's Ark/Mariner (pp. 114-117; see p. vii), the ark offering a vision of peace even for the biting beasts, in striking contrast to the biting envy within the Church (p.116).

There follow root metaphors. Thus, Ephrem's favourite image for Christ is, doctrinally, that of physician, according to R. Murray (p. 118), and thus he is also, from the viewpoint of ritual, the medicine of life (p. 119). The ethical metaphor of the mirror refers to the heart as the heart of Syriac spirituality, because Ephrem compares the heart to a mirror (p. 120). Experientially, the pearl stands for Ephrem's symbol of virginity (p. 123); mythically, it is the tree of life, which stands for both Jesus Christ and the cross (p. 125) and, socially, it is paradise, an extended metaphor for the Church (p. 128).

With these means, so characteristic of his hymns, Ephrem manages to close the gap between official and popular expressions of religiosity (p. 129). Translated into theology, it is not God's wrath that needed to be appeased as much as a humanity in peril that needed to be healed (p. 131). Salvation by means of atonement is only the necessary precondition for sanctification, or deification (p. 132). Syriac Christianity's model of sanctity is the Covenant, a

model of exemplary separation, singleness, unity with Christ in terms of a pact (p. 133).

In a nutshell, the symbolic approach may be said to reveal "creeds beyond words" (p. 315). To the author's mind, in both early Christian and modern Bahā'ī texts one may observe a logic of higher agreement aiming at a synthetic unity of opposites. Soteriology is for the author the single most important heuristic key for comparing both religions (p. 315). But, while the Bahā'ī faith does not have a sacramental worldview, the paradigm of purity in Syriac Christianity presupposes a state of sanctification achieved through sacramental divinization (p. 317f).

In the past, comparative religion fell into disrepute because of its poaching on alien territory and drawing conclusions unwarranted by the facts. On his own avowed methodological stance of not forcing identities but of explaining similarities by way of difference, Buck seems to have avoided the strictures against the old methods of comparison (see p. 320). Since the reviewer's competence does not include the Bahā'ī religion, this review has purposely restricted itself to the presentation of East Syrian Christianity, which, besides providing much useful information, takes pains to avoid caricature.

E. G. Farrugia, S.J.

Historica

La Sardegna Paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale di Studi, Cagliari 10-12 Ottobre 1996, a cura di A. Mastino, G. Sotgiu, N. Spaccapelo, con la collaborazione di A. M. Corda, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, Cagliari 1999, pp. XIV + 542.

Fra le celebrazioni da additare questa sulla Sardegna rientra nel novero. Un'intelligente collaborazione fra la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna e le Università di Cagliari e Sassari ha reso possibile il convegno tenutosi a Cagliari nel 1996, centrato sulla molteplicità culturale che la Sardegna ha vissuto fra la prima metà del IV e la fine del VI secolo circa. Gli atti sono raccolti qui e data la mole del volume, la giustizia nell'evidenziare l'apporto dei vari contributi ci esime dall'addentrarci nella discussione di soggetti particolari. Eusebio di Vercelli, il *praesul insignis* e il *natus de Sardinia*, da una parte, e Gregorio Magno dall'altra non sono i necessitanti punti di riferimento tematico, ma limitano cronologicamente i vari aspetti (monumentali, epigrafici, artistici, politici, sociale, etc.) che la Sardegna ha vissuto e tessuto ad intra e ad extra. La Sardegna infatti diventa, in vari saggi, il punto di partenza per tessere e vagliare problematiche tipiche del IV secolo. F. G. E. Campus (Le chiese rupestri della Sardegna: la ripresa di una ricerca attraverso l'esempio di un monumento dell'area nord occidentale, pp. 15-48) si

ferma sugli ipogei cristiani, la loro tipologia e funzione nel processo della cristianizzazione della Sardegna. Non si tratta di una forma di censimento, quanto una più precisa collocazione di questa tipologia monumentale [l'autore avrebbe trovato molte forme analoghe fuori dell'isola] nella sua evoluzione e nell'uso storico avutosi. L'uso di "schede", strumento conoscitivo sintetico di lavoro (p. 24) viene applicato al caso di Musellos, nel comune di Ittiri. A. M. Corda (Il simbolismo nelle iscrizioni paleocristiane della Sardegna: alcune note, pp. 49-64) che ha già ampiamente lavorato all'edizione delle iscrizioni paleocristiane della Sardegna, qui sintetizza e puntualizza l'uso disorganico dei simboli (piuttosto che allegorie) sulle iscrizioni. Corona Corrias (Il ruolo della Chiesa Calaritana tra Oriente ed Occidente nella lettera di Atanasio discepolo di Massimo il Confessore (VII secolo), pp. 65-79) marca la figura di Massimo, il quale riprende chiaramente la posizione di Ambrogio a proposito dell'autonomia dell'episcopato dal potere imperiale [mi sembra eccessivo il giudizio di staticità applicato al monachesimo orientale, p. 73]; si offre l'edizione italiana della lettera di Atanasio ai monaci di Cagliari, inviata nel 654. M. Dadea (Le iscrizioni della cripta di Santa Restituta a Cagliari (scavi 1607-1614, pp. 81-136) riprende l'iscrizione ben conosciuta ponendola nel contesto della recente scoperta (del 1997) delle cassette lignee nella Chiesa di S. Anna a Cagliari. E dal Covolo (Il "capovolgimento" dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero nel secolo di Eusebio di Vercelli, pp. 137-152) delinea una equilibrata messa a fuoco della politica imperiale (soprattutto costantiniana) nelle prime decadi dell'impero cristiano. C. Finzi (Il pensiero politico dell'età eusebiana, pp. 153-167) tratteggia brevemente l'incipiente ideologia della teocrazia papale nel risoluto atteggiamento di Ambrogio verso i regnanti; diversa, comunque, la politica nelle due sezioni dell'impero. L. M. Gastoni (La battaglia antiariana di Lucifero e il suo coinvolgimento in alcuni scismi del tempo, pp. 169-185) affronta l'energica e forte personalità di Lucifero di Cagliari nella combattuta e controversa situazione di politica ecclesiastica contro gli ariani. R. Grégoire (Agiografia e storiografia nella *Vita antiqua* di Eusebio di Vercelli, pp. 187-200) sintetizza la cristologia antiariana di Eusebio nella scorcio del IV secolo. V. Grossi (La questione della "predestinazione" nell'agostinismo di Fulgenzio da Ruspe [Cagliari 502-523], pp. 201-225) introduce Fulgenzio come *l'Augustinus breviatus*, dai caratteri ben vero agostiniani, ma con peculiari letture della sua propria visione teologica sulla predestinazione. G. Lupinu (Contributo allo studio della fonologia delle iscrizioni latine della Sardegna paleocristiana, pp. 227-261) maneggia le iscrizioni, soprattutto quale di IV-VI sec., utilizzando la metodologia messa a punto da J. Herman. A. Mastino (La Sardegna cristiana in età tardo-antica, pp. 263-307) offre quel necessario, benché generale, quadro storico dell'Isola fino a Gregorio Magno; la sua presentazione è critica, e soprattutto attenta a tutta la documentazione prodottasi, offrendo in aggiunta una ottima ed essenziale bibliografia relativa ai temi trattati. G. Mele ("Hic natus de Sardinia". Nota storica e codicologica sull'innografia

eusebiana, pp. 309-329) propone i mss liturgici relativi a Eusebio come fonte per la ricerca della storia del culto del Santo. Dai mss usati (3 e di Vercelli, ed un breviario stampato) sono tratti tre splendidi inni. P. Meloni (Eusebio di Vercelli "natione sardus" vescovo, confessore, monaco, pp. 331-355) delinea un profilo storico e biografico del Santo. T. Orrù (Tracce eusebiane nella storiografia e nella biografia della Sardegna in età moderna e contemporanea, pp. 357-377) appunta la presenza documentari relativa al vescovo dal 500 all'800 sull'Isola. F. Pierini (Il sinodo di Alessandria nel 362: Atanasio ed Eusebio di Vercelli, pp. 379-390), pur se brevemente, presenta lo status quaestionis delle idee teologiche giunte al tavolo conciliare di Alessandria; del concilio si nota il nucleo di fondo e l'impronta datagli da Eusebio. Interessanti gli accenni ai primi elementi di mariologia arrecati da Eusebio. A. Piras (Mezzi espressivi ed espedienti stilistici nelle lettere di Eusebio di Vercelli, pp. 391-404) si ferma evidentemente sulle due lettere autentiche per rilevarne gli stereotipi linguistici del mondo curiale del tempo. P. Ruggeri e D. Sanna (L'epigrafia paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle "falsae", pp. 405-435) partono dal brindisi provocatorio del Mommsen per un lucido assestamento del grande bagaglio di epigrafia, e delle ben note "falsae" (queste derivate da fonti documentarie varie). V. Saxer (La Sardegna nel Martirologio geronimiano, pp. 437-448) supporta le notizie tratta dall'antico martirologio con i dati archeologici. M. Simonetti (Scritti di e attribuiti a Eusebio di Vercelli, pp. 449-461) auspica, da una parte, che la critica si pronunzi sulla tradizione manoscritta, e non crede alla paternità eusebiana della cosiddetta terza lettera (biglietto, in vero, a Gregorio di Elvira), adducendone le motivazioni (si veda anche il contributo precedente di Piras). G. Sotgiu (il clero in Sardegna nella iscrizione paleocristiane: un nuovo vescovo da Forum Traiani e nuove acquisizioni epigrafiche, pp. 463-472) presenta l'onomastica tratta dai frammenti epigrafici di nature funeraria, e al n. 1 pubblica la menzione di un vescovo, benché senza nome. I dati epigrafici provengono da San Lussorio. A. F. Spada (Il culto dei Santi nella Sardegna tardo-antica e altomedievale, pp. 473-483) presenta l'onomastica agiografica dell'Isola (il lettore trova per questo contributo sostegno anche dal testo di V. Saxer). P. G. Spanu (La cristianizzazione dell'ambiente rurale in Sardegna, pp. 485-495) marca, ed acutamente, il fenomeno, questo, ampiamente attestato anche in Oriente. R. Turtas (Gregorio Magno e la Sardegna: gli informatori del Pontefice, pp. 497-513), si sa, ha lavorato a lungo sulla corrispondenza epistolare che Gregorio intratteneva coi vescovi, con gli agenti del potere imperiale, e con particolari individui a lui molto legati. Da questo multiforme materiale R. T. individua quegli informatori, noti alcuni, anonimi altri ("pervenit ad nos" con formula) che informavano il Pontefice su questioni concrete inerenti alla vita della Chiesa, e ne deduce che, pur tuttavia, ben poche concretezze si attuarono a seguito di questa intensa corrispondenza. R. Zucca (*Martyrium Luxurii*, pp. 515-523) offre una messa a punto critica del testo con un buon supporto archeologico relativo alla cripta

della chiesa d'inizio XII sec. Un indice dei nomi di persona e di luoghi chiude questo utile e interdisciplinare volume di Atti.

V. Ruggieri, S.J.

Indica

Xavier Koodapuzha, *Christianity in India*, Published by the Oriental Institute of Religious Studies of Paurstya Vidyapitham, Kottayam, Kerala, India 1998, pp. 278.

"The Church in India is as old as Christianity itself" (p. 5). With this conviction, the author, member of the Pontifical Commission for Dialogue with the Malankara Orthodox Churches and president of the Eastern Theological Association of India, is certainly in a position to write an informative and interesting work on Christian India. His great regret is that a Church that was once "Indian in culture, Christian in religion and oriental in worship" (J.P. Podipara) should have deteriorated into a hybrid of sorts which is neither eastern nor western! Nonetheless, Koodapuzha's history wants to cover in concise form the whole of Indian history, so that his work falls into two parts, the first treating of "Eastern Christianity in India" (pp. 15-166) and the second of "Western Christianity in India" (pp. 167-258). There follow a Conclusion (pp. 259f), a Bibliography (pp. 261-272) and an Index (pp. 273-278).

Koodapuzha justifies his fundamentally historical approach by comparing one who has lost his links to the past to somebody who has lost his memory (p. 17), and, more generally, by the fact that a sound knowledge of history builds up community (p.18). He quotes Y. Congar as saying that it is high time to shake the dust which has gathered on the throne of St Peter from the time of Constantine (p. 19). For the author, as well as for an unbroken tradition which goes back to the early centuries, though not as adequately documentable as we wish, the Church in India was evangelized by the apostle St Thomas himself (pp. 21-48). What Placid Podipara says about documents is highly pertinent in this regard: "In a country where history and social life of a community go hand in hand protected, as it were by caste feelings, the inner social life of a community is the best medium of its history. This medium is more telling and eloquent than documents written in black and white or inscribed on stones or tables" (p. 48). In quite a different context, the author reports Podipara's conversation with Teresa Neumann and claims that she repeated Christ's words not only in Syriac, but also in the East Syriac pronunciation (p. 53).

The author divides the history of Eastern Christianity in India into four periods: (a) from early Christianity to the sixteenth century, heralded by the arrival of the Portuguese; (b) the Portuguese domination (1498-1599); (c) Latin rule (1599-1896); and (d) the modern period: 1896-... (pp. 20f). Though

neither to be condoned nor judged anachronistically, the heavy hand of foreign missionaries is repeatedly noted. This is all the more to be regretted, as the natives enthusiastically welcomed Western Christians, only to find their trust betrayed very soon (p. 80). The reader is familiarized with Palliyogam (p. 71), the Archdiaconate (p. 75), the Metropolitan of All India (p. 76), and the harmonious functioning of all members to form a kind of Christian republic (p. 79). With the arrival of the Westerners intrigue among the various generations upset this delicate balance. In the seventeenth century, Mar Parampil's successor, a Portuguese born in India, foiled attempts to win over Mar Thoma I and thus end schism (pp. 100, 136). With the arrival of Mar Elias Mellus in 1874 matters precipitated and led again to division in the Church (p. 103). Eventually, in 1896, Rome acceded to the desire of having indigenous bishops of the same liturgical tradition (p. 108), thus inaugurating a period of steady jurisdictional development, parsed, in secular politics, by India becoming independent on 15 August 1947 and a Republic on 26 January 1950 (p. 109), and, in Church politics, by the Malabar Church becoming a Major Archiepiscopal Church on 16 December 1992. But even recent developments show clearly, so the author claims, that the Western colonial heritage stills lays its clammy hand on the current state of affairs (p. 118).

Chapter three investigates Orthodox Churches of Antiochian tradition in India, introduced only in connection with the Koonan Cross Oath on 3 January 1653 (p. 131), a public protest against the Portuguese Padroado (p. 134) which eventually led to the creation of the Malankara Orthodox Church. Due to the British presence, Anglican influence is understandable (p. 134), but, after some 6000 members of the Puthenkur community were converted to Anglicanism, attempts were made to put an end to Anglican experiments, as in the Synod of 1836 (p. 139), a decision which was to foster much division and the search of reconciliation (pp. 139-150). Encouraging are recent ecumenical developments, in the wake of the common christological agreement (1984) signed by John Paul II and the Syrian Patriarch of Antioch (p. 151). An agreement between the Malankara Orthodox Church and the Roman Catholic Church was reached on Inter Church Marriages, signed by John Paul II for the Roman Catholic Church and Ignatius Zakka Iwas I for the Malankara Syrian Orthodox Church (pp. 151f). The division between Malankara Syrian Orthodox Church and Malankara Orthodox Syrian Church, corresponding to the Patriarch's Party and Bishops' Party goes back to 1912, though these names were adopted much later (p. 152). To round off the picture, the existence of the Syro-Malankara Catholic Church is to be noted, which arose out of the attempts on the part of the St Thomas Christians of the Puthenar Community to reconcile themselves with Rome (p. 161).

Part II starts with a description of the reasons which led to the creation of the Padroado, what with the need to stem the diffusion of Islam, and what

with the search for spices and, most of all, for the legendary Prester John (p. 170). Vasco da Gama reached India in 1498 and, by 1510, Goa was in Portuguese hands (p. 171). In a description of the origin of Western Christianity in India, St Francis Xavier, the pioneer (pp. 177f), and Robert de Nobili, S.J., "a missionary with a wider vision", who presented himself as a *sanyasi* (p. 186), are presented as two bright lights, pursuing the same goal in quite different ways. Only when the failure of Padroado became all too evident did Gregory XVI reorganize the Indian missions under Propaganda Fide, of which he had been formerly the Prefect, creating the Vicariate of Madras in 1832, that of Bengal in 1834 and that of Coromandal in 1836 (pp. 190f). It even came to a short-lived "Padroado Schism", triggered by the Goan Archbishop's open flaunting of Rome's new directives of 1838 (pp. 191f). In chapter six, Christianity is presented according to the fifteen different regions of the Latin Church: Kerala, Karnataka, Goa, Tamilnadu, Andrha Pradesh, Bombay, Gujarat, Uttar Pradesh, Patna, Chota-Nagpur, Madhya Pradesh, North West India, West Bengal, Orissa and North East India (197-242). The presentation of Protestant Christianity in India follows rather the various Churches (pp. 243-258).

The book affords a good and readable survey, especially recommendable for beginners. Numerous are the printing errors, but one deserves to be noted: "the Scared [instead of the Sacred!] Congregation" for the Oriental Churches (p. 22). The spirit in which it has been written shows the hurt feeling of Christians who, though as good as any, have suffered discrimination for centuries. "The struggle of the predecessors would become meaningless and fruitless if this Church does not rediscover its own traditions and deteriorate into a hybrid model of servile imitation of the western Christianity which was imposed on them for the last three centuries. ... Unfortunately ... communion with the Roman Church has in several cases led to the loss of ... identity ... as in the case of the Syro-Malabar Church" (p. 108). Such a statement reads like a confession and should enable those eager to mend the damage of the past to reflect well in helping an important Christianity such as the Indian acquire its full bounce as in the olden times.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

Paolo Branca, *I Musulmani* (= Farsi un'idea, 48), Il Mulino, Bologna 2000, pp. 127.

L'A. non è nuovo all'istanza di farsi interprete per i non-musulmani, del fenomeno islamico, non solo nelle aule universitarie, dove insegna, ma anche nelle sue pubblicazioni: *Voci dell'Islam moderno* 1991 (cfr OCP 1993, 565-566), *Introduzione all'Islam* 1995 e in questo libro. Infatti, pur breve e di

stile informativo, esso manifesta la familiarità dell'A. con l'Islam, e nello stesso tempo il desiderio di sfatare i preconcetti di cui l'Islam è vittima. In genere il pubblico non specialista crede si tratti di blocco compatto, senza alcun pluralismo, sempre uguale a se stesso. In realtà sunnismo e sci'ah sono diversi, sunnismo e sufismo sono in notevole misura incompatibili. Inoltre per quanto riguarda la diacronia, a una fase storica di splendore succede una fase di decadenza. Gli stessi sufi sono diversi tra loro. L'Islam arabo è diverso da quello non arabo. L'Islam iranico differisce dall'Islam turco, dall'indiano, dall'Islam dell'Africa Nera o della diaspora in Occidente. Perfino la conclamata opposizione di Islam e modernità va ridimensionata. Perché i casi di cosiddetta eresia modernista, come ne sono stati accusati Taha Hussein, 'Abd al-Razik e Mahfuz non sono mai risolti con una *fatwa* che assolva l'accusato. Al contrario certe forme di fondamentalismo come quella dei Fratelli Musulmani si ispirano a un dottore della legge quale fu Ibn Taymiyah. Il libro è senz'altro utile per mettere in guardia contro gli stereotipi ingiusti o infondati, e per aprire gli orizzonti di una conoscenza non demonizzata, serena e lucida, secondo il motto stampato in copertina, "Per secoli li abbiamo temuti, ora dobbiamo conoscerli".

V. Poggi, S.J.

Massimo Campanini (a cura di), *Al-Ghazâlî, Le perle del Corano*. Introduzione, Traduzione e Note di M. C., Testo arabo a fronte, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000, pp. 208.

Nell'introduzione abbastanza dettagliata (pp. 5-51) cui segue una bibliografia (pp. 53-63), l'A., noto per vari lavori sulla storia del pensiero islamico, situa questo trattato spirituale di al-Ghazâlî, rispetto alla cronologia della vita e dell'attività letteraria di lui. Dopo la crisi interiore del 1095 che lo spinge all'abbandono dei suoi corsi accademici a Bagdad, Ghazâlî vive "il periodo dell'occultamento" durante il quale redige il suo capolavoro, *Rinascita delle scienze religiose*, lo riassume nel *Libro dei quaranta principi* e, in persiano, nella *Alchimia della felicità*, quindi si dedica a divulgare la mistica redigendo opere spirituali come appunto *Le perle del Corano*.

Situato così, intelligentemente, lo scritto in questione, Campanini ne dà il testo arabo e la traduzione italiana con sobrie note esegetiche. Il contenuto del trattato è descritto da Ghazâlî stesso nelle pagine d'introduzione e indici che iniziano il trattato (testo arabo pp. 68, 70, 72, 74, 76). Prima parte: Il Corano è un mare senza fondo. Sei elementi lo caratterizzano. Si danno scienze della conchiglia e della perla; scienza degli antichi e dei moderni; gioielli che permettono l'accordo fra mondo sensibile e celeste; il Corano ha chiavi di lettura per capire il significato del mondo celeste; per cogliere la relazione di questo mondo celeste con quello terreno; per risolverne le simbologie e loro utilità. Alcuni versetti coranici sono superiori agli altri, pur essendo tutti

parola dell'Altissimo. La Sura Aprente contiene otto delle dieci parti del Corano. Infatti spalanca le otto porte del Paradiso. Il versetto del Trono è detto dal Profeta principe dei versetti coranici. La Sura del culto sincero equivale a un terzo del Corano. La Sura Yâsîn è cuore del Corano. I mistici pur vivendo sulla terra si trovano in Paradiso. Il Corano contiene il segreto per infilare perle e gioelli così da costituire una collana spirituale. Seconda parte o dei fini: il Corano contiene egualmente "teoria" e "pratica". Terza parte sulle conseguenze: opere interiori, e opere esteriori, le une e le altre articolate in base a dieci principi. Le *interiori* sono le varie conoscenze: di Dio, di sua santità, potenza, scienza, volontà, udito, vista, Verbo, atti, giorno del giudizio e profezia. Le *esteriori* o risposta dell'uomo sono: preghiera, *zakât* o elemosina, digiuno, pellegrinaggio, recita del Corano, menzione del nome di Dio, ricerca del lecito, retto comportamento, ordinare il bene e proibire il male, seguire la *sunnah* del Profeta.

I comportamenti *da evitare* sono: cibi proibiti, desiderio di fama e onori, attaccamento alle cose del mondo, presunzione, vanità, lusso nel vestire. *Condotta lodevole da tenere*: pentimento, timor di Dio e speranza, ascesi, paziente sopportazione, rendimento di grazie, sincerità e rettitudine, fiducia in Dio, amore, soddisfazione del decreto di Dio, accettazione della morte.

È bene far parlare i musulmani del loro Islam, come fa Campanini "sine ira et studio". Si scoprono cose che non ci saremmo aspettati di trovare presso di loro.

V. Poggi, S.J.

Oecumenica

Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, *Человек Церкви. К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929-1978)*, (Второе издание), Московская епархя, Москва 1999, с. 527.

When Boris Rotov, better known as Metropolitan Nikodim (1929-1978), died suddenly during an audience with John Paul I on September 5, 1978, the attention of Orthodox and Catholic observers was galvanized by this young bishop of 49 who within a few years had done more to bring both denominations together than many an old professional. Nikodim was so young when he was ordained bishop in 1960 that he could not help praying with Jeremiah: "Lord, I am too young!" (p. 266; see, in the first Appendix, Nikodim's speech for the occasion, p. 517). At the same time, his very energy caused consternation in certain quarters, so that his record is still under debate.

Now in the second edition, the work was originally published on the twentieth anniversary of Nikodim's death (1978) but was soon out of print, only to be re-edited the following year on the occasion of the seventieth anniversary of his birth. As it stands, it consists largely of the memories which relatives, collaborators, former students and colleagues wrote of the man. But for all the affection and praise that is lavished on this uncommon prelate, it is significant that Patriarch Aleksej II, whom Nikodim had ordained bishop of Tallinn and Estonia in 1961 (p. 21), felt the need to defend his memory (p. 6), showing that detractors were around to cut down a figure whose very diplomacy and ecumenical attitudes rendered controversial. Of course, unless one understood Nikodim's silence, one could look at him as somebody who collaborated with the atheistic state, perhaps for the sake of advancement (p. 145; see also p. 367). But on this the work published by Tadeusz Kałużny, *Nikodim: Una ecclesiologia vissuta* (see OCP 65, 1999, 503-504) has discussed at length the implications of a policy meant to assure the Church the possibility of survival amid such concentrated efforts to stifle her. Of these ecclesiological implications we hear little in this work.

Much information about the person of Nikodim may be gathered from the present tribute. A bibliography of Nikodim's works (pp. 164-174) is followed by photographs betraying something of Nikodim's presence and charm (pp. 175-212; see also pp. 382-389). We note the influence of the maternal grandmother on his religiosity (p. 15), his exquisite knowledge of the niceties of Church Slavonic (p. 77), his love of hymns to Our Lady (pp. 80f), the Russian Orthodox delegations he headed for the Panorthodox Conferences of 1961, 1963, 1964 and 1968 (p. 110), the difference between Stalin's and Khrushchev's attitude towards the Orthodox Church in Russia (pp. 130-132; see also p. 137), and the visit to Russia of Florence's mayor Giorgio La Pira, true icon of John XXIII (p. 136). By taking his Church out of her isolation (p. 137), Nikodim was able to respond positively to the challenge of Paul VI's Ostpolitik (p. 139). From the charge that he wanted to make the Orthodox Church Catholic ("*Vladyka* is good, only he wants to make us Catholics", p. 329), Nikodim is exonerated (pp. 142f).

One of the most revealing articles is that by Nikodim's mother (pp. 213-223), who graphically portrays the incredible sacrifices one had to accept in those days in order to become a priest; how, for instance, in spite of repeated warnings and reprisals, he continued all the same to go to Church (p. 218). Also interesting are the comments on how the Orthodox Church of America attained autocephaly, recognized, however, only by Moscow (p. 239).

Nikodim's relentless working-pace is relieved by his sense of humour, illustrated by the anecdote concerning Perstik (p. 290), a comic figure of the Turkish newspapers; on a visit to Turkey Nikodim's first question to Meliton was to enquire about Perstik (see also p. 349). The way he invited the Finnish delegation to celebrate with the Orthodox goes to show how he outwitted communist tactics (p. 312). Since at the time the Soviet Union was desper-

ately trying to establish good relations with Finland and since Lutheranism is the State religion in that country, the authorities could not hinder the procession. Next came Nikodim's visit to Valamo (p. 314).

Some humanity sparks off the contribution "Nikodim on Nikodim" (pp. 317-322), in which a namesake reports how some harsh words he had used against our Nikodim, when reported to him, did not result in a breakup in the relationship, but made him seek clarification. Metropolitan Nikolaj would not qualify Nikodim as a saint, but insists that, for him, the Church and her welfare was always top priority (p. 323). Nikodim's defence of his thesis on John XXIII brought out not only the metropolitan's intellectual acumen but also his human qualities (pp. 340-341).

Other projects did not materialize. If Nikodim managed to revive the Russian presence on Athos, his desire to re-establish the Monastery of St Panteleimon in its pristine glory failed. At the same time, Archimandrite Abel notes that he died on the last day of the feast of the Dormition, a reminder of Mary's presence on Athos (p. 373).

In a way, all the contributions say the same thing, but they say it from a different angle and thus in a different way. Surely a tribute to the man who lived for Orthodoxy and died in the presence of John Paul I. One may regret that Nikodim's life, cut tragically short, did not permit him to see the better days and so account for the dark days on his own. Yet his ecumenical spirit is more than ever needed on both sides of the discussion hall and will always be remembered so long as people are genuinely interested in ecumenism.

E. G. Farrugia, S.J.

Alberto Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965): Acts of the Colloquium on the History of Vatican II*, Moscow, March 30 — April 2, 1995, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1997, pp. xii + 351.

Typical of the thaw in ecclesiastical politics following Vatican II is the frankness with which different denominational groups expressed their views on the activities of other Churches. As an example stands out the survey, mainly by Greek theologians, reviewing Vatican II from an Orthodox perspective: *Ὀρθόδοξος θεώρησις τῆς Β' Συνόδου τοῦ Βατικανοῦ*, Athens 1967. Such a publication as the present one, based on a Colloquium consisting of experts from various parts of the world, would hardly have been possible under the conditions prevalent in the Soviet Union while Vatican II was in session, especially since one of the major themes under consideration is the relationship between Soviet power and the Catholic Church (p. vii).

These conditions are object of reflection in the present work, with protagonists such as La Pira, John XXIII, Paul VI, Willebrands, Khrushchev, Aleksej I, Nikodim, Gorbachov, as well as politics such as antisovietism, aggiornamento, Ostpolitik and perestrojka.

Following the "Preface" (pp. vii-ix) by A. O. Tchoubrian, there are four sections: (a) "International relations" (pp. 13-69), (b) "Ecumenism" (pp. 71-144); (c) "Contours and controversies" (pp. 145-292) and (d) "Testimonies" (pp. 293-338), with a "Index of Proper Names" to round off the volume (pp. 339-351).

Although the Church is largely considered in the perspective of secular and Church politics, some of the asides and the comments on ecclesiology have a prophetic ring to them, now that the distance of thirty-five years since the conclusion of Vatican II enables us to judge with greater serenity. Thus, E. Lanne, celebrating on the evening of 7 December 1965 between archimandrite (now metropolitan) Jouvenalij and N. Afanas'ev, was asked by the latter whether the Churches were united or not, now that the anathema between Rome and Constantinople had been lifted that very morning, whereby the former's less optimistic mood seems to have struck the more realistic tone (p. 128). Council is called "sobor" in Russian, and it is interesting that S. Bulgakov considers the soul of Orthodoxy to consist in *sobornost'*, in a sense more strictly tied to the Church of the ecumenical councils (p. 135). Cardinal Wojtyła's report on communism, during the Council, revealed how difficult it is to speak of this variegated phenomenon in a clear univocal language (pp. 165f). The attempt to define a council politically is reflected in the Italian Communist Party's reaction to John XXIII's announcement, but one of the high points was the Holy See's relationship to the Russian Orthodox Church, possibly leading to the mutual diplomatic recognition of the Vatican and the Soviet Union (p. 193). The account of anti-Sovietism begins with Benedict XV, thus shedding light on the background of the early years of the PIO, but this Pope did not found the Russicum as well, as here stated (p. 237). In spite of the Vatican's Ostpolitik, Mgr. (later Cardinal) Silvestrini, accompanying Cardinal Casaroli to Moscow in 1971, recounts that the atmosphere was frosty (p. 263). When Metropolitan Jakovos visited the Vatican in 1959, he was struck by John XXIII's cordiality, whereas Card. Tisserant made on him the opposite impression (p. 276). We are reminded that the years 1959-1963 coincided with a ruthless persecution for the Orthodox Church so that any relief for religion in the Soviet Union was unthinkable (p. 300).

The work is thus full of valuable observations and comments. Unfortunately, P. Pierling's classic study *La Russie et la Saint-Siège*, I-V, Paris 1896-1912 is nowhere mentioned. A study not only of the immediate pre-Vatican II relationship between the Vatican and Moscow, but also of its history, going back a century or so, would have helped put in better perspective, for example, the questionable role of Michel d'Herbigny (pp. 4, 235, 237-239), as does A. Tamborra's *Chiesa cattolica e Ortodossia russa: due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni*, Milano 1992, a book mentioned only twice (pp. 7, 101). Even then, we may be more than grateful

for the present publication, which, as has been pointed out in the "Preface," paves the way for further studies (pp. viii-ix).

E. G. Farrugia, S.J.

Patristica

Mario Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura — Lessico, principi ermeneutici, prassi* (Quaderni di «Vetera Christianorum» 26), Edipuglia, Bari 1998, pp. 338.

In questo corposo volume l'autore raccoglie, integra e sintetizza diversi suoi studi previ sull'attività esegetica di Basilio di Cesarea, pubblicati parte su Vetera Christianorum parte sugli Annali di storia dell'esegesi (cf i numeri 4/1987, pp. 67-85; 5/1988, 185-199; 10,2/1993, pp. 495-529; 11,2/1994, pp. 461-490 e 13,1/1996, pp. 159-177). Sull'opportunità di tale interesse non si può che concordare, come dimostra anche l'abbondante bibliografia messa dal Girardi in calce al testo stesso, nella quale l'unico studio sulle tecniche esegetiche di Basilio risulta essere l'inedita dissertazione di P. Sciarma sull'esegesi di Basilio nelle omelie sui Salmi approvata alla "Sapienza" di Roma nel 1983.

La difficoltà dell'intrapresa consiste soprattutto nella scarsezza, tra quelli a noi arrivati, di testi basiliani prettamente esegetici, benché sia l'Antico che il Nuovo Testamento siano continuamente presenti nei generi letterari più disparati da lui usati. Questa circostanza costringe lo studioso a cercare di individuare i principi esegetici e le concezioni ermeneutiche del Nostro attraverso il loro uso concreto, in actu exercito per così dire. Alle singole analisi l'autore premette un capitolo di carattere prevalentemente ermeneutico nel quale si propone di rintracciare le tecniche, i lessemi e lo stile interpretativo del Basilio esegeta. Nella prefazione (pp. 9s) intanto aveva già anticipato un paio di interrogativi concernenti il carattere dell'esegesi del Cappadoce. Il primo consiste nel verificare se sia vero, come è stato detto, che l'Hexaëmeron basiliano è "il manifesto pratico di un letteralismo esasperato fino alla grossolana incomprensione del testo sacro" (9), invertendo cioè nell'autore chiare predilezioni allegoriche di derivazione alessandrina. Un secondo interrogativo, più generale ma ben connesso al primo, è quello della "collocazione storica" dell'esegesi basiliana, nella dialettica già presente nella seconda metà del IV secolo tra allegorismo alessandrino e letteralismo antiocheno. Nella maggior parte dei casi quest'ultimo interrogativo equivale a chiedersi dell'influsso dell'esegesi di Origene sul vescovo di Cesarea e quindi dell'originalità di quest'ultimo. In tale capitolo introduttivo, che a noi è apparso il più interessante, il Girardi raccoglie gran parte dei termini e dei modi di dire che Basilio usa quando si serve della S. Scrittura e inoltre tenta di dare una prima risposta agli interrogativi ermeneutici di cui abbiamo detto sopra. Crediamo di poter dire che i risultati cui l'autore perviene non sono netti: si

constata una quasi costante predilezione per un tipo di esegesi che noi diremmo allegorizzante in tutti gli scritti ad eccezione dell'Hexaëmeron; anche i risultati dell'analisi di termini e costrutti porta nella stessa direzione. Emblematico, in questo senso, è l'avverbio τάχα = forse, probabilmente, che introduce le spiegazioni spirituali e allegoriche e che, con questo senso pregnante, è del tutto assente nelle omelie sull'Hexaëmeron. Per quanto poi concerne quest'ultima opera basiliana Girardi fa suo l'invito di Simonetti a "non sopravvalutar(ne) il letteralismo" e manifesta la sua impressione che essa "sia la eccezione che confermi la regola di una persistente, anche se asistematica ed eclettica, adesione di Basilio all'ermeneutica alessandrina pur in tempi mutati" (37). Il lettore si aspetterebbe che questa impressione venga controllata nell'ambito delle numerose analisi che seguono.

Il resto del volume consta di due parti entrambe di un centinaio di pagine, la prima dedicata all'esegesi dell'Antico, la seconda a quella del Nuovo Testamento, per un totale di undici capitoli. Alla "Conclusione" generale seguono quattordici pagine di bibliografia e sei indici, indispensabili per un uso scientifico del ricchissimo materiale contenuto nel volume. Nei riguardi dell'AT le analisi vengono dedicate all'uso fatto dal grande dottore del libro dei Proverbi (cap. II) e del Salterio (capp. III-VI). Passando al NT l'autore premette un lungo capitolo più generale (il VII), nel quale si espongono le preferenze sia tematiche che formali di Basilio nell'uso del NT. Seguono più brevi trattazioni, una dedicata alla purità intesa ad esemplificare il passaggio dall'AT al NT (cap. VIII), la seconda al tema del nuovo popolo di Dio (cap. IX), la terza al tema del discepolato come sequela Christi (cap. X). L'undicesimo ed ultimo capitolo è infine dedicato alla presenza delle beatitudini evangeliche nell'arco di tutta l'opera basiliana. In tutti i capitoli il Girardi sintetizza i risultati più importanti in un paio di pagine e lo stesso fa alla fine di tutto il volume (pp. 253-256).

Praticamente tutto il testo è caratterizzato da una grande accuratezza investigativa che culmina nelle abbondanti estese note a pie' pagina. Lo stile è estremamente analitico, intessuto di tecnicismi e quindi di non facile lettura. Si ha l'impressione che a volte l'autore non abbia saputo adeguatamente concentrare il molto materiale previo, formulato in articoli già pubblicati. Dovendo in questa sede prescindere da un resoconto delle singole analisi parziali, ci limitiamo ad esporre i principali risultati con qualche commento. Innanzi tutto la lettura di questo studio conferma noi moderni nella constatazione di quanta confidenza ebbero i Padri con la S. Scrittura, anche se a modo loro. Nonostante di Basilio, come si è detto, non ci sia arrivata alcuna opera di esegesi dotta (dato che il Comm. ad Is 1-16 è comunemente ritenuto non basiliano), tuttavia risulta chiara anche da scritti di altra natura la familiarità profonda che egli ebbe con la Parola di Dio; ciò appare in massimo grado nei confronti delle beatitudini evangeliche. Quanto al taglio delle varie analisi che il Girardi qui propone, esso è del tutto patrologico, teso cioè ad appurare tendenze e influenze all'interno della temperie culturale competente; stranamente però, nel corso dell'opera, non abbiamo constatato alcu-

na discussione di problemi di autenticità. L'esegeta sentirà la mancanza di un confronto con i problemi contemporanei sollevati dai testi che il vescovo di Cesarea usa, problemi che, quasi sempre a buon diritto, vengono considerati dagli esegeti stessi come inelusibili. Tra questi citiamo soprattutto il silenzio del presente studio sul fatto che Basilio, come d'altronde quasi tutti i suoi contemporanei, usi per l'AT il testo dei LXX e non l'originale ebraico, poi l'assenza di una differenziazione dei diversi generi letterari al di dentro della S. Scrittura e infine l'assunzione troppo irenica di dati esegetici previ (di solito attinti dal GLNT, alcuni articoli del quale sono assai datati: cfr. p. 208 nota 31). Quanto agli argomenti avremmo gradito un capitoletto sull'importantissimo tema dell'estensione del canone biblico, per appurare le opinioni di Basilio sui cosiddetti deuterocanonici dell'AT (la citazione di 3Mac come Scrittura in nota 17 p. 183 è un lapsus?) e soprattutto sulla canonicità o meno dell'Apocalisse di Giovanni. Stando al manuale del Leipoldt (Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig 1907, I, 95-102) Basilio sosterrebbe che essa è opera di Giovanni evangelista; lo storico tedesco cita in appoggio Adv. Eunom. II, 14. Il Kümmel invece afferma che tutti e tre i grandi Cappadoci sarebbero contrari alla canonicità di tale scritto (cf Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1970, 16, 366): il tutto dunque andrebbe ripreso e approfondito. L'indice delle ricorrenze nel testo del Girardi informa che in esso ci sono tre ricorrenze dell'Apocalisse, ma si tratta di frettolose citazioni in note che per di più paiono suggerimenti del Girardi stesso, non di Basilio.

Venendo comunque agli interrogativi posti inizialmente dall'autore, al termine delle laboriose analisi egli può stabilire innanzi tutto che l'intento di Basilio nell'uso della S. Scrittura è sempre quello di giungere "ad un superiore livello spirituale di interpretazione" (p. 253). Ciò non toglie che egli, soprattutto nell'Hexaëmeron, contrasti, con una foga che può essere mal interpretata, tutti coloro che (come i vari eretici) trascuravano le basi linguistiche e letterali del testo da interpretare. Non ci pare che in proposito il Girardi discuta l'ipotesi formulata dal Gribomont, per cui "l'attacco contro l'abuso dell'esegesi allegorica ... potrebbe senz'altro riguardare la dottrina, ancora inedita, di suo fratello Gregorio" (cfr. DPAC I, 493). Quanto poi al suo rapporto con la tradizione e più precisamente con Origene, le numerose mirate analisi del Girardi stabiliscono senz'ombra di dubbio che di fatto "i criteri dell'ermeneutica origeniana ci sono pressoché tutti" anche se usati con cautela ed equilibrio (p. 253). Ciò sarebbe "verosimilmente ipotizzabile" anche per quegli scritti biblici per i quali l'opera di Origene è andata perduta. Riassumendo dunque l'autore (che anche qui viene a trovarsi in sintonia con il Simonetti e con il Gribomont) identifica in un eclettismo di metodi guidato da interessi morali, pastorali e pratici e nel rifiuto di un allegorismo spinto le due caratteristiche fondamentali dell'esegesi basiliana, caratteristiche che avvicinerebbero il vescovo di Cesarea al contemporaneo Didimo e al fratello Gregorio di Nissa.

Non vogliamo concludere questa breve presentazione senza esprimere una chiara lode per l'ineccepibile veste tipografica del volume e per la quasi totale mancanza di errori nel ridare le numerosissime espressioni greche e i titoli stranieri, caratteristica tanto rara in pubblicazioni italiane.

C. Marucci, S.J.

Alexander Golitzin, *St Symeon the New Theologian on the Mystical Life: The Ethical Discourses*, Vol. 3: Life, Times and Theology, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1997, pp. 220.

Interest in St Symeon, long neglected, but now in full swing, finds an interpretation in the context of its times in the present publication by A. Golitzin, the previous two books having treated of The Church and the Last Things (vol. 1) and On Virtue and Christian Life (vol. 2). Though not a systematic theologian, the New Theologian's main themes of deification as "tears and light" and the role of the spiritual father (p. 11) find in his work an original expression amid the splendor and turmoil of his times.

Symeon's life (949-1022) coincided roughly with the medieval peak of the Byzantine Empire's glory under Basil II. Crowned in 960, he ruled from 976 to 1025 (p. 12), and his empire stretched from Southern Italy to the Caspian Sea and from the northern region of Croatia to the coast of Lebanon (p. 14). There had been a sort of Church renewal a century or so before Symeon's birth (p. 16), and, indeed, though he perhaps sung the song best, he was certainly not the first to sing it (p.18). Symeon accuses himself, in the exuberant tones of a fool for Christ, of various sins and, given the scandal-mongers then and now, this gave rise to whispers (pp. 26f). Moreover, given the tactic of relegating political adversaries to monks, one can well imagine that monasteries housed quite a motley set of characters (p. 29).

Weighing the charges brought against Symeon, I. Hausherr conjectures that his accuser Stephen of Nicomedia may well have intended to put some order into the canonical procedure for canonization by establishing "due process" (p. 35). As for the charge of messalianism, this was advanced against Symeon only posthumously (p. 40). Even then, one has to distinguish, in contemporary scholarship, as in tenth to twelfth-century Byzantium, between the tag of messalianism, often applied indiscriminately to perfectly orthodox movements, and a nay-saying attitude to Church and sacraments open to reproof (pp. 35f).

On the other side of the spectrum, K. Holl accused Symeon of having anticipated the Reformation (p. 49). Yet, outside the Western Church, the doctrine that sacraments are valid ex opere operato was not official Church teaching and to this day, though a common teaching in the Orthodox Church, lacks the ecumenical sanction of the great dogmas of the first millennium (p. 50). Moreover, as for the qualities expected of the spiritual fa-

ther, as we may read in his Letter on Confession (pp. 186-203), may to a large extent be found in Climacus', that is to say, St John of Sinai's The Pastor (p. 58). Of course, some of the difficulties in Symeon's exposition of his doctrine on deification may be due to his bold use of imagery drawn from physical love and the physiology of the human body (p. 92). More importantly, the light of God is "altogether without form, wholly simple, uncompounded, undivided in nature", in a language reminiscent of Evagrius (p. 99). Yet what makes of Symeon a Christian mystic is not his vision of light, but his personal and sacramental experience of Jesus Christ, manifesting himself through light; it is from this personal encounter with God's Word that Church, sacraments and redeemed creation flows (p. 107f). Indeed, we are dealing here with a sacramental mysticism, firm in its belief in Christ's real presence (pp. 111f), though needing the perception of the Spirit if it is not to be "failed grace" (pp.118, 120).

Likewise, appealing to J. Pelikan's definition of tradition as "the living faith of the dead" and traditionalism as "the dead faith of the living", Church theology is likewise presented as encounter and transformation (pp. 121f). In his outline of Orthodox triadology the author tries to show that around the turn of the eleventh century Orthodox worship was highly sensitive to the Filioque controversy (pp. 129f). In spite of the fact that he has none of St Augustine's sophistication, the New Theologian's triadology may well be a milestone for Greek patristic thought and serve to bridge the gap between East and West (p. 133). And yet, the many good manuscripts of the New Theologian's works indicate that it was not Palamas alone who valued Symeon (p. 136). Orthodoxy is thus justified in calling a theologian somebody who, though lacking Palamas' precision, has assembled all the elements of the latter's system (p. 140). In view of Symeon's insistence that our celebrations here-below are an icon of the heavenly banquet, it is important to keep in mind that for him, as for Dionysius the Pseudo-Areopagite, icon or symbol never amount to an empty memorial or empty pointer (pp. 172f).

To summarize, what Karl Holl described as "typically Eastern" would have broken down had it not been for the New Theologian (p. 176). While the Church hierarchy continued to cling to the emperor's office as symbolic point of unity of Orthodox ecumene long before it disappeared, the real leadership had in fact passed to the patriarchs of Constantinople. Nevertheless, St Symeon the New Theologian was swimming against the tide of the dominance of emperors over bishops and patriarchs (p. 178). Stephen of Nicomedia was more typical of the age than Symeon (p. 179). Thus, Theodore Balsamon, the greatest of the Byzantine canonists, is clearly impatient with claims to charismatic authority (pp. 179f). The condemnation of Theodore of Blachernae (ca 1085) and of Constantine Chrysomallos (1140) underline the point. Since for the next 200 years Symeon's writings were eclipsed, his enemies seem to have scored a temporary, but illusory, victory (pp. 180f). The very condemnation of Theodore of Blachernae and of Constantine Chry-

somallos are indicative of Symeon's legion of emulators (p. 181), and, with the hesychast councils, Symeon received in effect official sanction through the Church approval of Palamas (p. 182). Even when hesychasm was eclipsed, the monks of Mount Athos kept remembering St Symeon (pp. 182f).

As an introduction to the New Theologian (p. 183) the book has obvious merits of clarity. It is clearly written and unusally free from polemics and shows understanding of the Catholic side. The only regret is that Hilarion Alfeyev's work, St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition (Oxford 2000), could not be consulted.

E. G. Farrugia, S.J.

Russica XII-XVI s.

Itala Pia Sbriziolo, *L'antica grande Novgorod tra storia e leggende*, Editrice "il Calamo" via B. Telesio 4/b, I- 00195 Roma, 2000, pp. 104.

Tra gli ottimi contributi che l'Autrice rende con la sua competenza filologica in fatto di russo basterebbe ricordare la sua versione italiana di *Povest' vremennych let, Racconto dei tempi passati* Torino 1971. Proprio simile competenza permette all'Autrice non soltanto di affrontare i problemi filologici di slavistica, ma anche quelli di storia russa. La storia infatti ha bisogno della filologia. Il libro si basa appunto su antiche cronache e vite agiografiche russe, circa il sorgere, il fiorire e il tramontare del principato di Novgorod, quali la "Narrazione su Iona, arcivescovo di Novgorod" (pp. 39-50), "La narrazione della vita di Michail Klopskij" santo locale (pp. 51-70), nonché su tradizioni popolari, come le "Narrazioni leggendarie su Ioann, arcivescovo di Novgorod" (pp. 25-38), che arricchiscono il quadro contestuale e permettono una migliore comprensione della storia di quella gloriosa città. Il libro ci insegna dunque che tra gli anni trenta del secolo XII e il secolo XV i nemici di Novgorod sono primariamente i Tartari dell'Orda d'Oro, che esigono tributi dai loro sottoposti. Secondariamente i nemici di Novgorod sono i Bojari locali, esosi con i servi della gleba. Il terzo nemico è il principe Vladimir Suzdal, autoritario e dispotico. Il quarto nemico è il re di Svezia, desideroso di estendere il suo potere politico e marittimo. Nemici di Novgorod sono anche i Cavalieri dell'Ordine Teutonico, specie di Crociati del Nord. Descritti i nemici di Novgorod che si avvicendano sulla scena, ecco il succedersi cronologico della storia di Novgorod. Il principe Vladimir Suzdal muore nel 1174, vittima di una congiura di corte. I suoi due fratelli Michail e Vsevolod vogliono continuarne la politica, ma alla loro morte il principato di Novgorod può sentirsi finalmente libero da tale minaccia. La Svezia del re Erik Erikson vorrebbe controllare il Baltico e i corsi dei fiumi Neva e Volchov, conquistando anche il Golfo di Finlandia e intralciando così il commercio di

Novgorod. Ma Novgorod vince anche su tale fronte, quando Alessandro Iaroslavič sconfigge nel 1240 gli svedesi sulla Neva, meritandosi da allora il soprannome di "Nevskij", come si intitola l'epopea cinematografica di Sergej Michailovič Eisenstein. Due anni dopo, Novgorod debella, ancora, sotto la guida di Alessandro Nevskij, i Cavalieri Teutonici, sulle acque ghiacciate del lago Čudskoe. Sembrerebbe che Novgorod avanzi di vittoria in vittoria. Ma ai nemici tartaro e svedese succedono i nemici lituano e moscovita. Alcuni degli abitanti di Novgorod preferirebbero passare sotto Casimiro re di Polonia e granprincipe della Lituania. Ma, come spesso accade, un astro nuovo sale all'orizzonte ad eclissare i precedenti. Verso la fine del secolo XV, Ivan III, granprincipe di Mosca, conquista Novgorod e il *večevoj kolokol*, o campana che chiama all'assemblea popolare, simbolo dell'autonomia di Novgorod, è trasportata a Mosca. In appendice l'Autrice introduce, commenta e riporta nella lingua originale russa, sette testi dalla *Novogorodskaja pervaja letopis'* riguardanti gli anni 1157, 1218-1219, 1270, 1287-1291, 1342, 1359, 1418. Il libro, di piccole dimensioni ma di grande interesse, contiene otto tavole fuori testo, di cui cinque a colori. La prima mostra gli abitanti di Novgorod che cacciano dalla città il principe Dmitrij, figlio di Alessandro Nevskij. L'ultima, un'icona dell'inizio del secolo XVIII, rappresenta la Grande Novgorod.

V. Poggi, S.J.

Laura Ronchi de Michelis, *Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*. Claudiana Editrice, Torino 2000, pp. 256.

Tra gli anni '50 e '60 del secolo XVI alcuni russi, senza postulare una chiesa alternativa a quella ortodossa, richiamano istantemente a un'adesione più diretta alla Scrittura. È un aspetto della storia religiosa russa che l'Autrice vuole illuminare, gettando le basi di una ricerca difficile, dato che la documentazione al riguardo è povera. Laura Ronchi addita qui alcune piste di indagine che iniziano con la nuova interpretazione data da Rybakov nel 1934, e si appellano a materiale giacente negli archivi russi segnalato da Lur'e, Klibanov, Dmitriev, Golenčenko e da altri specialisti. Nel contesto, contemporaneo al famoso concilio dei cento capitoli, *Stoglav*, il metropolita Makarij, (del partito di Josif di Volokolamsk, fautore di fondazioni economiche a sostegno dei monasteri, avverso a Nil Sorskij che propone ai monaci povertà evangelica) guida i procedimenti giudiziari quale inquisitore di eretici. Finora si riteneva che quelle manifestazioni "ereticali" fossero legate agli *strigol'niki* di Pskov, ai giudaizzanti di Novgorod o a eretici moscoviti dell'inizio del secolo XVI. L'Autrice ritiene invece che quei movimenti innovatori partano dalle stesse istanze che postulano in Europa una Riforma.

Il primo ad essere processato è il *dvor'janin*, Matfej Semenovič Baškin. Il secondo è lo *starec* Artemij con il discepolo Porfirij. Artemij è esiliato alle

isole Solovki, reo confesso di trasgressione del digiuno dell'invenzione della croce. In terzo luogo Ivan Michailovič Viskovatij è accusato di iconoclasmo, ma se ne difende coraggiosamente con risposte affini a quelle di Zinovij Otenskij e di Maksim Grek, benché poi ritratti. Zinovij Otenskij, dopo Josif Volockij e Maksim Grek è al terzo posto fra i teologi russi dell'epoca con la sua *Istiny pokazanie* o *Testimonianza della verità* decisamente contraria a novità. Aleksej Adašev in un primo tempo defilatosi è poi trovato morto in carcere. Di Feodosij Kosoj, Zinovij dice che ha corrotto la Lituania tanto quanto Maometto ha corrotto l'Oriente e Martin Lutero l'Occidente. Altri individui in odore di eresia sono i monaci Ignatij e Vassian Patrikeev di Belozero, il monaco Iona di Novozero, il pope Anikij Klijanskij, i fratelli Ivan e Grigorij Timofeevič Borisov-Borozdin, il *d'jak* Zaccaria Sil'vestr, lo *starec* Isaia Belobaev, Vassilij e Varlaam del monastero delle Solovki, il monaco Sergej di Smolensk, lo *starec* Nil Kurljatev. L'Autrice ipotizza pure che Symon Budny sia connesso ad alcuni di questi dissidenti, come suggerirebbe il dubbio di Kosoj sull'autenticità paolina della Lettera agli Ebrei, che potrebbe risalire appunto al Budny (pp. 213-214).

Quest'opera seria e ben documentata ha pure una sua intelligente illustrazione iconografica. Alcune iconi qui riprodotte e specialmente la *Creazione del mondo*, della Galleria Tret'jakov (tav. 6 dopo p. 96) i cui elementi veterotestamentari si mescolano con quelli del Nuovo Testamento, potrebbero provocare la menzionata istanza di essere più fedeli alla Scrittura.

Mi auguro che i Russi si interessino a questa nuova lettura di un capitolo della loro storia ecclesiastica. Tanto più che li vedo attenti a come li guardasse in quello stesso secolo l'Europa. Ne è prova la pubblicazione a cura di O. F. Kudrjavcev, *Rossija v pervoj polovine XVI v. Vzgljad iz Evropy*, Moskva 1997 (cfr OCP 1998 527-529).

V. Poggi, S.J.

Russica XIX-XX s.

Serge Boulgakov, *Sous les remparts de Chersonèse*, traduit du russe, présenté et annoté par Bernard Marchadier, Éditions Ad Solem, Genève 1999, pp. 296.

Sono ormai alcuni anni che è di moda insistere sulla "tentazione cattolica" di Sergij Bulgakov. Ci è tornato ultimamente S. M. Polovinkin, in un simposio su Florenskij organizzato a Potsdam il 5–9 aprile scorso dagli Istituti di Filosofia e di Slavistica dell'Università della città, dove afferma l'esistenza di una lunga lettera datata 17 agosto – 1 settembre 1922, conservata nell'Archivio Florenskij, in cui Bulgakov inviterebbe l'amico a passare insieme al cattolicesimo e dalla quale si evincerebbe come proprio la forza di

questa amicizia avrebbe trattenuto Sergij Nikolaevič dal fare il passo decisivo in questa direzione.

È su questa scia che si pone Bernard Marchadier, traduttore della versione francese di *U sten Chersonisa* e autore dell'introduzione al volume. È noto come questo testo, scritto sotto forma di dialoghi, sia stato steso da Bulgakov in Crimea nel 1922, qualche mese prima della sua espulsione della Russia. Il 1922 è un anno fra i più agghiaccianti per la storia della Russia, quando viene legalizzato il terrore ed esteso a tutto il paese e comincia il regolamento di conti definitivo con la cultura e la Chiesa. *U sten Chersonesa* riflette il clima catastrofico del contesto in cui è scritto. In questo testo, Bulgakov afferma che il nocciolo vero della rivoluzione russa è la crisi dell'Ortodossia. La fine della Russia diviene così un giudizio pronunciato sulla sua Chiesa, di cui Bulgakov analizza impietosamente i mali: il particolarismo e la presupponenza ereditati dai bizantini insieme al battesimo che condannano la Russia all'isolamento e che gettano la sua Chiesa nelle secche di un nazionalismo vuoto e pericoloso.

Marchadier forse sottovaluta il carattere lacerante proprio a questo testo e la complessità della posizione di Bulgakov, che non può essere facilmente ridotta ad una posizione univoca. Per lui, il Bulgakov di *U sten Chersonisa* parlerebbe attraverso la voce del Profugo e del Prete di parrocchia, i due personaggi dei *Dialoghi* tendenzialmente occidentalisti e filo-cattolici. Cinque anni dopo le sue posizioni sarebbero divenute invece più simili a quelle del Monaco e del Teologo laico, espressioni dell'alleanza di slavofilismo e tradizionalismo. Marchadier tenta poi di rintracciare le tappe di questo cambiamento attraverso i *Diari* redatti prima a Costantinopoli e poi a Praga.

Piuttosto che collocare *U sten Chersonisa* in un processo valutato nei termini di una "evoluzione" o "involuzione" — a seconda del punto di vista da cui si osservi —, forse risulta più interessante e fecondo guardare ad esso come ad un testo-cerniera tra un Bulgakov ormai uomo di Chiesa — ma per il quale è impossibile farsene paladino intransigente in tutte le sue disfunzioni — e il Bulgakov della maturità dove le stesse problematiche sollevate in *U sten Chersonisa* sono ricondotte alla loro radice profonda.

Sperimentando sulla propria pelle la tragedia della divisione del mondo, vivendola addirittura come questione della propria appartenenza ecclesiale, Bulgakov è tuttavia abbastanza conscio che la questione non si risolve con passaggi da una confessione all'altra. A Jalta, nel momento in cui avverte forte il fascino di Roma, quando gli viene comunicata la decisione di una cattolica di passare all'Ortodossia, annota nel diario: "Ho sentito in tutta la sua acutezza che non posso *volere* che i cattolici attuali si uniscano semplicemente a noi, perché sento senza alcun dubbio da un lato che anch'essi sono nella vera Chiesa, dall'altro che anche noi siamo in una Chiesa non pienamente vera, come loro, che la divisione è una ferita per entrambi" (2/12/1921). Ma non è questo il luogo di rintracciare tanti passaggi in scritti di questo periodo che vanno proprio nella direzione di riconoscere come nelle

confessioni cristiane, nella misura in cui non si pongono né si affermano come separate, noi troviamo la Chiesa di Cristo, il che rende inutili i passaggi e le conversioni. È ciò che Bulgakov formulerà più chiaramente in alcuni testi degli anni Trenta come *U kladezja Jakovlja* (1933) o *Una Sancta. Osnovanie Ekumenizma* (1938-39), come pure in tutti i suoi interventi all'interno della Fellowship anglicano-ortodossa di Sant'Albano e San Sergio dove questa visione, con le conseguenze pratiche che ne derivano — ad esempio l'intercomunione —, vedranno opporglisi molti tra cui Florovskij, come è riscontrabile dal materiale d'archivio della Fellowship.

Ma non è solo lo spostare la questione dell'unità delle Chiese da un piano ecclesiastico (come in fondo è ancora in *U sten Chersonisa,* dove se ne afferma l'esistenza sulla base del Concilio di Firenze) a un piano ontologico. Il Bulgakov uomo di Chiesa, che vuole essere "assolutamente ecclesiale nella disciplina esteriore" (*Na piru bogov*, Moskva 1918, 109) matura sempre più nella consapevolezza che l'*Una Sancta* non si realizza se non attraverso la carne — con le lentezze e le ferite che questo comporta — delle confessioni cristiane. Le Chiese cristiane sono in qualche maniera la differenza data dalla propria cultura, dalla propria psicologia, dalla propria simbolica, all'insieme dei beni e dei valori condivisi da tutti. La cultura e il carattere specifico dei singoli popoli, sacramentalizzato nella misura in cui si esprime in gesti e in parole di comunione, va riconosciuto come rivelazione del corpo profondo di Cristo nascosto nella storia e che si manifesta al mondo da lati diversi. Alle disfunzioni della propria Chiesa non si può trovare pertanto una traccia di guarigione se non a partire dalle risposte originarie dell'Ortodossia incise nella propria storia come marchio indelebile. È qui scritto tutto il percorso del Bulgakov dell'esilio che ha come momento di discrimine proprio la riflessione di *U sten Chersonisa*.

Risulta chiara allora la centralità della riflessione sulla Sofia, non solo per gli "interessi appassionati conformi al genio russo", come afferma Marchadier (p. 17), ma perché la sofiologia diventa per Bulgakov un modo di fare una teologia connotata culturalmente.

Una piccola annotazione sul testo tradotto. Peccato che la versione francese sia stata condotta sul testo di Mosin pubblicato in "Simvol" e poi riapparso in più edizioni in Russia (1993, 1997), che riproduce la trascrizione dattiloscritta fatta da Zander nel 1963 del manoscritto di Bulgakov di cui si affermava non esistere più traccia. Questo manoscritto esiste nell'archivio dell'Istituto Saint-Serge a Parigi, dove è possibile consultarlo. Si tratta di piccole differenze: qualche frase saltata, qualche nome trascritto non correttamente, che tuttavia avrebbero reso l'edizione più accurata.

M. Campatelli

Jurij Brodskij, *Solovki. Le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico.* Prefazione di Vittorio Strada, Trad. e Redaz. a c. di Mara Dell'Asta e Anna Vicini, Edizioni La Casa di Matriona 1998, pp. 296.

L'arcipelago delle Solovki nel Mar Bianco, a 160 km. soltanto dal Circolo polare artico, è sede di monaci russi, a cominciare dalla prima metà del secolo XV. Un secolo dopo, sull'Isola Grande sorge il grande complesso monastico chiamato Cremlino, circondato da mura e da torri, trapunto di cappelle e di chiese, con mulino, infermeria, laboratorio iconografico, essiccatoio e infermeria. Nell'aprile 1918 un reparto di Guardie Rosse sbarca alle Solovki dove vi sono 400 monaci e 200 salariati. Nella notte fra il 25 e il 26 maggio 1923 un incendio doloso scoppia sull'isola Grande e distrugge parte dei fabbricati. Il 13 ottobre 1923 il Soviet dei Commissari del Popolo decide di organizzare alle Solovki un lager a destinazione speciale che, dopo il restauro per riparare i danni dell'incendio, ritiene capace di ospitare fino a 12.000 persone. Incominciano le disposizioni restrittive che tolgono la luce elettrica a mezzanotte e impediscono di uscire dagli edifici tra le sei di sera e le nove del mattino. I detenuti escono per protesta la terribile notte del 19 dicembre 1923 e sono caricati da un plotone armato lasciando sul terreno sei morti e numerosi feriti. Nel periodico locale si legge nel 1924 "il monastero, vivaio d'oppio religioso, è trasformato in colonia di lavoro". Ma i detenuti presentano la cosa in modo diverso: "Nell'eremo di Savvatievo calcolato per 70 persone, siamo 200, cui è concessa piena libertà di patire la fame, ammalarsi, impazzire e morire senza restrizione alcuna". Cogli anni le cose vanno sempre peggio. Nel novembre 1928 i detenuti dele Solovki sono 20.244, nell'aprile del 1930, 57.323, nel maggio 1931, 71.957 I capi militari sono frequentemente sadici, da Nogtev che tiene a portata la carabina e la usa sulla prima vittima scelta a casaccio per incutere terrore negli altri, a Potapov che fa salire i detenuti su un ceppo e versa loro addosso l'acqua del lago per farne statue di ghiaccio o spara vicino alle orecchie costringendo il malcapitato a seppellirsi nella neve. Uno dei numerosi tentativi di fuga viene sfruttato dalla direzione per ottenere da Mosca la fucilazione di 300 uomini. Ma i più spaventosi stermini avvengono al tempo delle grandi purghe decise da Stalin. Dalle Solovki partono senza ritorno, nella primavera 1937, contingenti di detenuti. Solo nel 1997 sono state identificate, nei dintorni di Medvež'egorsk, le fosse comuni con i loro resti.

Alle Solovki sono deportati molti ecclesiastici. Vi si trovano detenuti contemporaneamente fino a 29 vescovi della Chiesa Ortodossa russa. Piotr Voronezh, vescovo di Nižnij Novgorod è alle Solovki. Altrettando il vescovo Viktor Ostrovidov, che rifiuta di tagliarsi la barba e viene rasato a forza rimanendo tutto scorticato. Anche Leonid Fëdorov esarca cattolico di rito bizantino è detenuto alle Solovki dove incontra nel museo del lager la monaca clandestina cattolica Giulia Danzas. Numerosissimi i preti detenuti alle Solovki. Padre Vladimir, che con il solo sguardo dà l'impressione di essere l'incarnazione della purezza, è condannato alle Solovki per aver celebrato un

ufficio funebre per lo zar Nicola II. Padre Nikodim, di cui nessuno sa il cognome, è chiamato comunemente prete consolatore. Dal 1932 al 1934 vi è Padre Anatolij Žurakovskij prima di essere inviato a costruire il canale fra il Mar Bianco e il Baltico, per venir poi fucilato nel 1937. Ma il più famoso prete ortodosso alle Solovki è Pavel Florenskij grande teologo, matematico, ingegnere, chimico e inventore. Accortosi che i detenuti addetti all'estrazione dello iodio dalle alghe respirano gas tossici, crea una tecnica efficace e sicura per quella lavorazione. Oggi sappiamo che Florenskij viene fucilato nel 1937.

Questo libro, a cura di un abile fotografo che frequenta le Solovki, non ha soltanto belle illustrazioni a colori e in bianco e nero, oltre ai ritratti fotografici di vari detenuti, ma si legge con interesse grazie alle numerose citazioni di lettere e memorie di antichi detenuti.

V. Poggi, S.J.

Aleksej Judin, *Leonid Fëdorov*. Traduzione di Giovanna Parravicini (= Testimoni) Edizioni La Casa di Matriona, Milano 1999, pp. 174.

Nato a Pietroburgo da padre russo, Ivan Fëdorovič e da madre greca, Ljubov Dmitrievna, fattosi cattolico in gioventù sotto il pontificato di Leone XIII, ma formatosi ad Anagni, a Roma e a Friburgo sotto Pio X, Leonida Fëdorov incontra a Lvov il metropolita Szepticki. Nel 1911 è ordinato sacerdote di rito bizantino. Nel 1913 emette i voti di monaco studita. Tornato in patria nel 1914 è deportato in Siberia dal regime zarista. Nel 1917 rientra dall'esilio e viene nominato esarca dei cattolici russi di rito bizantino. Buon teologo e oratore dotato, attira l'attenzione non solo dei suoi fedeli ma anche del clero e della gerarchia russa ortodossa. Quest'uomo infatti vive e soffre l'incomprensione dell'Oriente all'interno della Chiesa cattolica. "Roma si allontana sempre più dall'Oriente — scrive a Padre V. Abrikosov il 13 dicembre 1922 — dimenticando le ispirazioni, le consuetudini, le tradizioni religiose che per tanti secoli hanno alimentato l'Occidente. Noi orientali veniamo considerati come parenti scomodi, imbarazzanti, che per la loro mancanza di educazione non si possono far sedere a tavola insieme agli ospiti di riguardo. Ci danno da mangiare in cucina, dove ci portano un bicchierino di vodka e una fetta di torta. Pensano di farci contenti con una buona parola ma non si fidano di noi (tranne rarissimi esempi). Solo quelli di noi che aspirano alla latinizzazione vengono ritenuti dei loro..." (pp. 111-112). Nel 1923 è imputato nel processo contro il clero cattolico nel quale vengono condannati a morte il vescovo Jan Cieplak e il suo vicario Konstanty Budkewicz. Padre Leonida rifiuta l'assistenza di un avvocato e pronuncia la sua difesa. È condannato a dieci anni di reclusione. Tre anni dopo, nel 1926 è rilasciato dal carcere per l'intervento in suo favore di Ekaterina Pavlovna Peškova, moglie di Gor'kij, a condizione di non stabilirsi nei sei centri urbani principali

dell'unione sovietica. Due mesi e mezzo dopo è arrestato nuovamente e condannato a tre anni nel lager delle Solovki. In quel paradiso monastico trasformato in inferno di tormenti, Fëdorov incontra persone che lasciano la testimonianza dei colloqui con lui: Donat Novickij, Wincenty Ilgin e Julija Danzas. Dopo i tre anni alle Solovki, Fëdorov è spedito al confino in Carelia. Due anni dopo è arrestato e detenuto nel carcere di Archangel'sk. Sei mei dopo è confinato a Kotlas. Quando può lasciare Kotlas nel 1933 si stabilisce a Viatka dove muore nella solitudine il 7 marzo 1935.

Chi pure ha letto la biografia di Leonida Fëdorov redatta in francese da Paul Mailleux e quella in russo del diacono Vasilij, può trovare qualcosa di nuovo in questo piccolo libro scritto originariamente in russo e ora accessibile in traduzione italiana, su un eroico testimone di Cristo.

V. Poggi, S.J.

Mara Quadri e Alessandro Rondoni, *Pietro Leoni* (= Testimoni) Edizioni la Casa di Matriona, Milano 1999, pp. 156.

È una breve biografia di Pietro Leoni S.J., nato a Montaltovecchio, frazione di Premilcuore nella provincia di Forlì il I° gennaio 1909. A diciotto anni si fa gesuita. Durante gli studi a Roma viene inviato al Collegio Russicum come ripetitore di filosofia. Quando nel 1936 il Padre Generale Vlodimiro Ledochovski fa appello ai Gesuiti che vogliano lavorare in Russia, il giovane risponde con entusiasmo. La sua offerta è accolta e nel 1939 Pietro Leoni riceve l'ordinazione sacerdotale in rito bizantino-slavo. Nel 1941 P. Leoni, che ha finito la sua formazione, parte per l'Albania come cappellano militare. Segue le truppe italiane in Grecia, quindi in Ucraina, a Dnepropetrovsk. Nel 1943 lascia l'Ucraina con i soldati italiani in ritirata e torna in Italia. Ma a Roma l'autorità eccesiastica gli propone di tornare in Ucraina, a Odessa, allora occupata dai Romeni e dai Tedeschi. Padre Leoni si offre ancora con la generosità e il coraggio che lo contrassegnano. Arriva nel settembre 1943 a Odessa. Con i Romeni le cose vanno. Ma nell'aprile 1944 arrivano i sovietici. Per un anno Padre Leoni continua il lavoro pastorale sotto il regime comunista. Ma a fine aprile 1945 è prelevato dalla polizia per essere deportato a Mosca. Fin dal primo incontro con la giustizia sovietica Leoni manifesta coraggio e lucidità. A un certo punto, esasperato, il giudice istruttore esclama: Leoni, avete bisogno di vivere o no? se continuate a comportarvi in questo modo finirete male. Al che padre Pietro risponde che lui non ha poi tanto bisogno di vivere, come l'altro crede. Lui ha bisogno soltanto che la verità e la giustizia trionfino. Effettivamente quel coraggio e quella lucidità gli costano cari. La prima condanna è a dieci anni di lavori forzati. Non ne sono passati neppure due che si abbatte su di lui un'altra condanna a 25 anni. Per i suoi aguzzini Leoni è un irriducibile, cui riservano un trattamento "speciale". Ma tra i compagni di prigionia Leoni è famoso e gode di

indiscussa stima. Nel 1952 al ministero degli esteri sovietico giunge istanza del ministero degli esteri italiano per avere notizie di Pietro Leoni. Gli fanno una foto in abiti borghesi e la spediscono all'ambasciata italiana a Mosca. La morte di Stalin sembra allentare nel 1953 il rigore sovietico, ma proprio a Verkuta, dove si trova Leoni, le guardie sparano sui detenuti che rifiutano di lavorare e sul terreno resta un centinaio di morti. Finalmente le pressioni ufficiali del governo italiano e l'irriducibilità del prigioniero che non rinuncia a fare apostolato nel campo, convincono i sovietici a rimandare a casa Padre Leoni nel maggio del 1955.

Anche in Italia Pietro Leoni rimane irriducibile. È alieno da una Ostpolitik che tenti un dialogo al di là delle divergenze ideologiche. Obbedisce ai superiori che gli chiedono di scrivere le memorie dei dieci anni trascorsi nei campi di concentrazione sovietici. Ma quando ha finito il suo libro, *Spia del Vaticano,* Roma 1959, cui spesso si fa qui riferimento, chiede di occuparsi dei russi della diaspora. Si parla dapprima dell'America Latina, dove il suo confratello, l'antico Rettore del Russicum P. Philippe de Régis si è occupato di profughi russi fino alla sua morte nel 1955. Poi invece un contrordine destina Leoni a collaborare con il P. Joseph Ledit parroco della chiesa russa di via Guizot a Montréal. Dal 1986 P. Leoni sarà il successore di P. Ledit, fino al 1995, anno della sua morte.

V. Poggi, S.J.

Romano Scalfi, *I Testimoni dell'Agnello*, Martiri per la fede in URSS, Edizioni la Casa di Matriona, Milano 2000, senza numerazione di pagine.

Un primo esempio di martirologio ecumenico sotto regime comunista viene dalla Romania, con "Confessori dietro le sbarre" che doveva essere soltanto lavoro accademico di uno studente ortodosso per il conseguimento del diploma di licenza, ma si è trasformato in libro, nel quale insieme a confessori della fede Ortodossi vengono menzionati anche confessori cattolici.

Anche qui, con la stragrande maggioranza di "martiri" ortodossi, appaiono "martiri" cattolici. E sia tra gli uni che tra gli altri ci sono metropoliti e arcivescovi, esarchi e vescovi, sacerdoti sposati e non, monaci, monache e laici. Tra i cattolici ci sono i vescovi Anton Malecki, e Boleslav Sloskans, l'esarca Leonida Fëdorov, il vicario arcivescovile Konstanty Budkiewicz, i preti Jozef Lukianin, Sergej Solov'ev, Nikolaj Tolstoj, i gesuiti Pietro Leoni, J. Moskwa e Viktor Novikov, le religiose Anna Abrikosova e Julija Danzas, la laica Alisa Ott Benediktovna ecc. L'ordine in cui i "testimoni" sono elencati è soltanto quello del giorno della morte, nel caso che se ne conosca la data. Altrimenti appaiono sotto un giorno particolare della loro vita, la nascita, l'ordinazione sacerdotale, l'arresto, ecc. Certo si prova un senso di pena a leggere l'assenza di giustizia di un regime che condanna alla pena capitale e la esegue in base a sentenze come le seguenti: "Michail Chtitrovo-Kramskoj

ha detto che in URSS ci sono pesecuzioni contro la religione e i credenti" (17 febbraio), "Pietr Pokrovskij, ha cantato Cristo risorto dai morti" (16 marzo), "Ivan Roždestvenskij non ha voluto consegnare i vasi sacri" (11 maggio). "Di Sergej Lebedev è apparsa una foto sul New York Times, con la didascalia 'Uno dei pochi preti risparmiati dal bolscevismo'" (17 maggio), "il monaco Azarija ha mantenuto contatti con il suo superiore" (18 maggio), "il sacerdote Sysoj Novikov ha detto che la fede ortodossa è perseguitata" (19 giugno), "Christofor Nadeždin è pervicace nel sostenere le proprie idee" (22 giugno) "Ivan Kosinskij non ha rinunciato alla sua fede e al suo sacerdozio" (4 luglio), "Aleksander Glazačev ha invocato la Società delle Nazioni in occasione della liberazione sovietica della sua patria, la Georgia" (31 agosto), "il sacerdote Nikolaj Vinogradov ha detto 'Il popolo è con noi'" (26 settembre), "Padre Vladimir ha definito transitorio il potere sovietico" (5 novembre), "P. Dmitrij Lebedev ha usato automezzi del kolchoz per il restauro della sua chiesa" (26 novembre). Un vero raccapriccio si prova di fronte alla crudeltà ed efferatezza di uomini contro altri uomini. Vengono fucilati insieme padre e figlio (19 febbraio), due fratelli e lo zio (26 febbraio), padre, madre e un figlio (4 marzo), marito e moglie (15 giugno), due monache sorelle di sangue (21 settembre). Si usano le torture (3 febbraio, 9 febbraio, 3 marzo, 18 settembre, 4 ottobre). Ci sono soprattutto le torture morali. Si lasciano le famiglie dei martiri all'oscuro sulla morte del loro caro. Quando la vedova di P. Pavel Florenskij inoltra nel 1939 la domanda di grazia per il marito, lui è già morto da due anni, fucilato il 25 novembre 1937. Le autorità respingono la domanda di grazia con la motivazione che il detenuto "non ha mai ripudiato il suo sacerdozio", ma tacciono la sua morte (8 dicembre). Talvolta l'annunciano falsando la data e le circostanze del decesso. Per es. fanno sapere nel 1956 che P. Vladimir Pasternackij è morto nel 1942 per arresto cardiaco. In realtà è stato fucilato il 5 gennaio 1938 (8 febbraio). Un altro, fucilato nel 1937, è dato per morto nel 1944 "per disfunzione renale" (5 novembre). Di altro fucilato le autorità annunciano la morte per commozione cerebrale (22 novembre). Spesso, quando il detenuto è già stato ucciso, comunicano ai familiari che ha ricevuto una condanna a dieci anni senza diritto di corrispondenza (22 aprile, 23 settembre, 21 novembre). Per fortuna in mezzo a tanta crudeltà appaiono luminose figure di martiri. Il libro per ogni giorno del calendario dà sempre il medaglione biografico di uno di loro. E ricorda quanti ne siano già proclamati santi dalla loro Chiesa.

L'A. non ha creduto opportuno dare a questo libro la documentazione scientifica che sostenga ognuna delle sue affermazioni. Ha preferito rimanere nello stile agiografico divulgativo. È una scelta rispettabile. Anche così abbiamo letto con molto interesse e con edificazione questo martirologio ecumenico.

V. Poggi, S.J.

Ilija Semenenko-Basin e Pavel Procenko, *Anatolij Žurakovskij*, Trad. di Delfina Bocro, (= Testimoni) Edizioni La Casa di Matrìona, Milano 1999, pp. 143.

Anche prima di essere sacerdote Anatolij Žurakovskij, nato a Mosca nel 1897, dimostra una profonda sensibilità cristiana. A 17 anni scrive: "Porre la propria speranza non nella scintilla di bene presente nell'anima, ma nel Sole della Bontà, nella Luce Eterna 'che illumina ogni uomo', qui sta la soluzione di tutti gli enigmi della vita" (p.19). E più tardi quest'uomo, sposato a vent'anni con Nina Bogojavlenskaja, prete a 23, scrive a 33 anni, dal lager delle isole Solovki: "L'anima si ottunde, si indurisce per questa immutabile volgarità intorno a noi, per questa barbarie, crudeltà, queste bestemmie e ingiurie. Tutto intorno a noi è come un lunghissimo sonno. Signore, fa che mi svegli!" (pp. 130-131). Questo libro contiene la biografia e il martirio del prete ortodosso, pio e colto, che frequenta l'università di Kiev, conosce i professori Vasilij Ženkovskij, Vasilij Ekzempljarskij e l'archimandrita Spiridon Kisljakov, pubblica articoli su *Christianskaja mysl*, vive in prima persona la tragedia della Chiesa perseguitata dal regime comunista. Anatolij Ženkovskij sale eroicamente il calvario della deportazione, del lavoro forzato nel canale Mar Bianco - Mar Baltico, soffre le pene e le torture del lager a destinazione speciale delle Solovki e viene fucilato il 3 dicembre 1937. Dalla Lubjanka, Anatolij aveva scritto che nella cella attendeva con impazienza l'ora in cui il giorno declinava. Alla sera infatti, attraverso la grata penetrava un raggio di sole. Durante uno di quegli istanti, gli era apparso Cristo. Era un presagio: il Sole che illumina ogni uomo lo avrebbe accolto nella gloria.

V. Poggi, S.J.

В. В. Сербиненко, *Соловьев*, Издательство «НИМП», Москва 2000, 240 с.

The A. of this biography of the noted Russian philosopher V.S. Solov'ev (1853-1900) makes a very important observation at the outset of this work. He pointedly writes that "it is impossible to consider his life independently of the creative process accompanying it, reducing a life journey to a chain of biographical events" (p.5). What the A. provides is thus an intellectual history, noting how Solov'ev influenced the thought patterns of his own time even as he attempted to fashion an integral worldview that could not help but bear on the society in which he lived. That Solov'ev did not live to see any of his grand designs realized still did not, as the A. shows, citing corroborative testimonies, get his spirits down. To the contrary, Solov'ev, the A. argues, maintained his faith in the transformative possibilities of Christian politics to the end.

The work consist of three chapters. The first on his "Fate and Creativity" outlines Solov'ev's life journey, noting his various achievements and disappointments during the course of his relatively brief life. The other two chap-

ters, respectively dealing with the "Russian Idea" and "A View toward the Future", contextualize these two classic themes of Russian philosophy from Solov'ev's point of view. The A. shows not only how Solov'ev is squarely rooted in Russian tradition, but also how he tried to broaden and deepen its perspective.

Published during the year marking the centenary of Solov'ev's death, the volume seeks to promote Solov'evean themes in our own time. For this reason alone, the work makes worthwhile reading.

R. Slesinski

Ol'ga Vasil'eva, *Russia Martire. La Chiesa Ortodossa dal 1917 al 1941*. Russia Cristiana. Edizioni La Casa di Matriona, Milano 1999, pp. 254.

Per chi parta dal pregiudizio che il periodo in questione costituisca per la Chiesa Ortodossa russa un'epoca di compromessi machiavellici con un regime oppressivo e dittatoriale, questo libro apre tutt'altra prospettiva. Il patriarca Tichon, il logotenente patriarcale metropolita Pëtr, poi fucilato, il vicario del logotenente, metropolita Sergij, hanno scelto probabilmente le uniche vie che permisero la sopravvivenza di una Chiesa privata ormai di molti dei suoi migliori gerarchi e impedita in ogni modo. Il machiavellismo è piuttosto dalla parte di Lenin, con le istruzioni segrete del 19 marzo 1922; di Trockij, delegato speciale per l'inventario e la raccolta di oggetti di valore compresi quelli di chiese e monasteri; di Stalin che nel luglio 1937 ordina la fucilazione entro quattro mesi di tutti i confessori della fede detenuti nelle prigioni e nei lager. Questo cinico machiavellismo si pratica infatti spudoratamente da parte dei nemici della Chiesa che ne vogliono la totale scomparsa e usano a questo scopo tutti i mezzi, arresti, torture, intimidazioni, detenzioni, fucilazioni, terrore insomma. Il governo affida anzi numerose missioni di persuasione ricattatoria presso la gerarchia ecclesiastica al famigerato Evgenij Aleksandrovič Tučkov, la cui onnipresenza nelle vertenze con la Chiesa è spesso qui menzionata. Non mancano accenni allo sfingesco Pëtr Ermogenovič Smidovič membro del Presidium. Altrettanto machiavellica è la perfida astuzia con cui il governo cavalca ogni occasione per sconcertare il popolo fedele: liquida il culto delle reliquie; strumentalizza la carestia provocata dalla nuova politica economica; requisisce gli oggetti preziosi, compresi i vasi sacri. Inoltre vuole dividere all'interno la Chiesa favorendo i cosiddetti innovatori o membri della Chiesa viva, sfruttando i diversi atteggiamenti di iosiflani e non-commemoranti, promovendo l'ateismo e la propaganda antireligiosa e varando finalmente un piano quinquennale che metta al bando l'idea di Dio. I risultati di simile politica iugulante sono rappresentate dalle cifre. Secondo una stima di competenti, tra il 1917 e il 1941, 250 vescovi e 110.000 fra sacerdoti e monaci sarebbero stati fucilati. Nel 1941 erano solo quattro i vescovi ortodossi liberi nell'Unione Sovietica compreso i vicario luogotenente metropolita Sergij.

Questo libro, scritto da un'autrice russa, in un linguaggio semplice e accessibile anche a non specialisti, ravvivato da sobrie citazioni letterarie, come dalla prosa di Pavel Čekranov, di B. Širjaev o di N. S. Fudel', ricostruisce il contesto indispensabile alla comprensione di pagine tragiche di storia ecclesiastica. E pur trattandosi di periodo grondante sangue, denso di soprusi, ingiustizie e crudeltà, ne risultano tante figure di eroi e di santi. Si comprende allora come alcuni personaggi, incompresi se isolati dal contesto in cui hanno operato e sofferto, siano non solo presentati qui nella luce di una storia più realista, ma siano anzi addirittura proclamati santi dalla Chiesa Ortodossa russa nelle canonizzazioni di quest'ultimo decennio.

Mi congratulo con chi ha scritto, tradotto, edito questo libro ecumenico che aiuta anche i non russi a capire e ad amare la Chiesa russa con tutti i suoi martiri del secolo ventesimo.

V. Poggi, S.J.

John Witte Jr. and Michael Bourdeaux (editors), *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls* (Religion and Human Rights Series), Orbis Books, Maryknoll 1999, pp. xiv + 353.

The editors of this excellent compendium need no introduction. As one gathers from the jacket, Michael Bourdeaux is a long time specialist in questions dealing with contemporary Russian Orthodoxy, the author of seven books and acclaimed for his highly publicised work with the Keston Institute (Oxford) defending Soviet believers of all denominations. A Protestant, he cannot be accused of harbouring negative sentiments for Orthodoxy or for promoting the much maligned western *missionary mentality*. As one of the first Christian scholars to penetrate the bastion of dialectal-materialism which was Moscow's *Lomonosov University* during the sixties — he lived and worked at the institution while preparing a dissertation on Saint Vladimir and the coming of Christianity to Russia — he is no stranger to problems afflicting Russian believers either before or after perestrojka.

John Witte's expertise lies in the field of jurisprudence and since much of the book attempts to respond to recent post-Soviet legislation on religious issues, he is well qualified. Actually, the entire anthology is destined for inclusion in a series of volumes, sponsored by Emory University, dealing not only with Russia and the newly formed states of Eastern Europe, but with more general questions of religious and human rights in a global context. The present collection is dedicated to the memory of Jane Ellis, a collaborator of the Keston Institute and the author of a well researched but very negative and provocative study of the Patriarchate of Moscow in recent years.

The subtitle does more than hint at belligerency — *The New War for Souls* — but this is definitely not the intention of the editors. Rather it is a paraphrase of a declaration originating with Patriarch Aleksij II himself,

pronounced in 1996: *It is our obligation to battle for people's souls by all legal means available, rather than allowing them to perish. We must react to the continuing intensive proselytising activity by some Catholic circles and various Protestant groups* (1). Naturally, the Patriarch's first thought was of defensive rather than aggressive conflict, but these roles are easily reversed should the shoe be on the other foot. Likewise, much depends on the generosity of the party speaking from a position of actual or merely reputed power. Obviously — in the case of mission — one man's meat is another's poison. What American Pentecostals may consider preaching the gospel to every living creature in obedience to the command of Jesus may be construed by Russian Orthodox as deliberate and programmed aggression.

In any case, the great majority of contributors avoid taking sides but rather seek to analyse the situation. Authors, living both outside and within the Soviet successor states, are represented. Besides Christians of all denominations, both eastern and western, they include Muslims and Jews. Physical proximity provides insight but includes the danger of not seeing the forest for the trees. Often, missionaries working on the spot as well as members of religious minorities emerge embittered by their difficult experiences and with a warped perspective. Sometimes, the opinion of a *neutral* bystander is needed. But, alas, who is truly *neutral* or totally free of prejudice?

The volume is divided into three unequal sections. The first and heftiest is subtitled *Religious Perspectives*. It examines contemporary post-Soviet attitudes regarding the inter-action of various religious groups on the territory of the Commonwealth of Independent States (CIS). The second part is devoted to *Legal Perspectives* — actually a discussion of current Russian legislation on issues dealing with *Freedom of Conscience*. Westerners might be unfamiliar with the meaning of this phrase for Eastern Europe and take it to mean what it does not. It no longer reflects persecution by a totalitarian regime opposed to all forms of religious, or more exactly non-materialist — astrology and psychic mediums were also labelled religious superstition and suppressed by the Soviets — experience, but refers to the freedom of religious groups to propagate their doctrines in a new freer society.

What exactly constitutes a religious group, confession or denomination? Westerners would almost unanimously include Hindus, Mormons and the more abstruse offshoots of the evangelical communion under this sobriquet, but might have doubts about Moonies, Children of God, Wiccans and Satanists. Unfortunately, Russian and Western conceptions of what constitutes *religion* do not exactly correspond and dissent precisely around this question. Russian authorities have favoured Buddhists and members of autochthonous sects no matter how bizarre their doctrines, while obstinately restricting the activities of Roman Catholics and American Baptists. It is not so much the content of the religious message which is significant as the question of whether the government perceives the group as a foreign threat. Throughout Russian history, Roman Catholicism was perceived as just such

a threat. This was not due to the diversity of doctrine which was always minimal — *pace* Filioque, papacy and Saint Mark of Ephesus — but rather to the geographical location of its centre of operations. Since the Vatican is based in Rome outside Russian territory, the Roman Church could not be effectively controlled by the state.

A final third section of the volume consists of two articles which propose some guidelines for future missionaries to Russia. The whole is rather hopefully entitled: *Signposts for a New Way*.

The contributions of the first part offer the most fertile terrain for criticism. Both John Witte and Philip Walters have contributed valuable introductory studies. Witte introduces the entire work while Walters traces the uneasy relationship of the Russian Orthodox Church and what he terms *Foreign Christianity* throughout the last millennium. Witte expresses an insightful thought on the meaning of *ontological differences* separating Orthodoxy from Western Christendom. It is a controversial idea and was little understood when Bartholomeos of Constantinople seized upon it during his recent trip to the United States. Witte attempts to elucidate the unexplainable. The main difficulty, plainly speaking, is that while the majority of Roman Catholics see no *ontological difference* between their own faith and Orthodoxy and find the very discussion somewhat offensive, many Orthodoxy claim the opposite.

In his article on *Interreligious Relations in Russia after 1917*, Aleksandr Shchipkov offers a geographical panorama of contemporary religious Russia rising to the challenge of religious pluralism in a traditional society suspicious of diversity and equating the dissident with the foreigner. In his discussion, Shchipkov traces the inroads of Protestantism and neo-animism among the Finno-Ugric peoples of the Urals as well as the resurgence of Islam: two tendencies which force us to re-evaluate truisms about the predominance of the Orthodox monolith in the Russian Republic.

Unfortunately, the contribution on *Gospel and Culture* by Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad merely repeats official policy of the Moscow Patriarchate and offers little novelty. More troubling is the contribution — actually a reprinted lecture — by the deservedly renowned scholar James Billington. Surprisingly, a number of statements and conclusions seem hackneyed and shallow, betraying a false optimism. Can John Paul II, a graduate of the Dominican *Angelicum* University in Rome, one of the few still existing bastions of neo-Thomism — really be called a *soulmate* of the Orthodox? The current Pope's apparent predilection for the doctrine of Marian co-redemption and the honour bestowed on Mary by the Orthodox hardly permit such an assumption (64). Certainly, the ecclesiology of the Pope and that of the Russian Orthodox is very different. It remains true that the reign of John Paul II, with his support of the Greek Catholic Uniates, has certainly not favoured relations with the Russian Orthodox which are worse than ever. While the word *Zhivago* in the title of Pasternak's well known

novel does indicate resurrection in the Christian sense, it is also ripe with heterodox, heathen, animistic resonances which underline the resurgence of nature at the vernal equinox. Certainly the illicit love affair which forms the core of the plot is a slap in the face to Orthodox Christian morality. Once again, we read about the Russian Orthodox liturgy as a pearl of great price (59) and the heart of Orthodoxy. But after centuries of hearing the endless repetition of these rites, the pre-Revolutionary Russian peasant remained impervious to dogmatic truths of the type imparted to contemporary Roman Catholic and Protestant children before their First Communion. *Rus' krestilas' no ne prosvetilas'* (Rus was baptised but not enlightened through learning) says an old proverb popularised by Leskov, a Russian nineteenth century populist. It is another question whether the children of the Western Church later rejected what had once been offered them. On the same page, we read that the liturgical movement in the West has promoted an earlier, purer form of the liturgy in western churches, closer to the spirit of Orthodoxy. Maybe so but the Tridentine Mass with its mysterious language and hidden ceremonies is certainly more akin to Russian Orthodox liturgical pomp than the Roman mass as it is often celebrated in today's parishes — without incense or chant, in a rather pedestrian vernacular — most of the Orthodox still celebrate in King James English when they opt for an English translation — in tatty vestments and interspersed with homiletic titbits. Certainly, the liturgy of the East was celebrated in Greek, Syrian and Georgian — but these are ancient forms of the languages — and can hardly today be referred to as *vernacular liturgies*. The observation that Orthodoxy is alive and well in Russia and Ukraine (56) can hardly be taken at face value, especially in view of the multiplicity of jurisdictions each ready to pounce upon the other in a mad rush for converts. Finally, Billington refers to the prayers of Aleksij II in support of the government reformers at the time of the Communist coup (54). But it is equally true that the Patriarchate made his decision only after he was sure who would finally win and in spite of the poignant fact that other hierarchs of the same Church — pointedly Pitirim of Volokalamsk and Filaret of Kiev — now disowned and excommunicated but once a candidate for the throne of Moscow and still riding high on the support of his Ukrainian nationalist group, which seems ready to forgive anything for the sake of politics — sided with the Communists.

The article on Catholicism in Russia written jointly by Sergei Filatov and Lydmila Vorontsova is excellent. But it is already somewhat outdated — so quickly do events pass in today's Russia. There are already two *illegal* Russian Catholic groups using the Byzantine rite which advertise on the internet and which are not mentioned in this survey. The use of the term *Greek Catholic* when referring to similar groups is likewise misleading. *Greek Catholic* refers exclusively — at least among the Slavs — to those Catholics of the Eastern Rite who once lived under Hapsburg domination. Russian Catholics of the Eastern Rite were quick never to apply this term to them-

selves, as was Leonid Feodorov, their leader. The statement that Russian Catholics of the Eastern Rite share affinities in mentality with the Greek Catholics of the Ukraine was likewise refuted by Feodorov, who forbade the importation of liturgical or devotional oddities from neighbouring Galicia. Contemporary Russian Catholics of the Eastern Rite tend to see themselves as defined by liturgical practice. This was not the case for Feodorov and his group for whom dogma reigned supreme as it did for John Henry Newman. A predilection for elaborate liturgy could have been satisfied by Feodorov's group by simply attending the Orthodox church around the corner. As a matter of fact, they did not, opting for a Catholic liturgy shoddily sung by an amateur choir in place of Orthodox pomp. One hopes that Andzej Beljat, the Dominican prior in Moscow, was misquoted. The desire *to kill Russians and Communists* ever since one's youth is not compatible with traditional Christianity in any sense and certainly not with the teachings of the Roman Catholic Church which he represents in the Orthodox capitol. Christianity — but not necessarily Judaism or Islam — commands us to love our enemies, whatever their ethnicity or political persuasion. Unfortunately this is seldom the case in Russia and the Ukraine in the midst of the war of faiths where Orthodox and Catholics of both rites are constantly at each other's throats.

Yuriy Tabak writes of the relations between Russian Orthodoxy and Judaism. Anti-Semitism has a long and ugly history in the Russian Empire and in the Soviet Union. But the author tends to view it as more of an eastern rather than western phenomenon. In fact, the most repugnant dogmatic features of modern anti-Semitism including the infamous *blood libel* entered Russia from Roman Catholic Poland and ultimately from the Germanic West, although a few of its antecedents, like the legend of the Christian child burned in an oven by malicious Jews, were also popular in Byzantium. In the Russian Empire, the most notorious pogroms took place in the Ukraine and in Bessarabia, areas open to western or Greek, non-Russian Orthodox influence. Later, during the sham Bejlis trial at Kiev, Justin Pranaitis, a defrocked Catholic priest was imported to testify to the truth of the blood libel since the resident Orthodox clergy were unwilling to confirm the truth of the accusation or confessed their ignorance of the matter. Bejlis was eventually acquitted by a jury of Orthodox peasants who harboured little ill feeling toward the Jews. John Chrysostom, as the author duly noted, was no friend of the synagogue but the fourth century Christian father of the Church is in no way responsible for the horrors of Auschwitz and Treblinka. Indeed, Chrysostom, a native of Antioch, was probably a Semite himself. Too often the distinction is blurred delineating anti-Semitism and anti-Judaism. The conclusion that only when Orthodox Christianity re-evaluates anti-Semitism as the worst sin in the history of Christianity can it overcome the crisis of its mediaeval world view is misplaced and unclear. (150) The Talmud, instead of directly attacking Christianity simply ignores the phenomenon as outside the Jewish world view. Too often modern ecumenism seeks to reconcile the

unreconcilable. Contemporary Orthodox Jewry is unwilling to make any dogmatic concessions to Christianity for the sake of unity. Interaction and readiness to live and work together in a pluralistic society does not force either of the parties — Jew or Christian — to acknowledge the entire or even partial truth of the other's position.

One cannot but mention the unique contribution, again by Sergei Filatov, to the role of the *Sects and New Religious Movements in Post-Soviet Russia*. The average western reader used to thinking in stereotypes and convinced that Our Lady of Fatima has turned post-Communist Russia into a land of icon venerating, true believing Orthodox Christians is in for a shock. As any student of Russian religiosity is aware, the indigenous sects were always a great temptation in the Russian provinces and were consequently lustily combatted by the official Church. They offered the peasant a needed sense of community and belonging not satisfied by token membership in the Orthodox fold. Hence the astute observation by a nineteenth century specialist who described the situation as *cold in the church but warm in the meeting place* of the sectarians. Today's sects — the *Great White Brotherhood* (no — it has nothing to do with North American racism), the *Mother of God Centre* and the even more exotic *Vissarionites*, *Bogema* and *Kruglik* are mostly syncretistic cults combining elements of popular Orthodoxy, garnished with traces of Slavonic paganism, evangelical utopianism, cultic chiliasm and the great religions of the Far East: Hinduism, Buddhism and Shinto. They are as successful as their pre-Revolutionary predecessors — the flagellators, self-castrators, milk-drinkers and spirit-warriors (= *duchobory*) of yore — in attracting adepts — and they are not financially supported by the West. But whereas the older groups appealed to rural peasants ignorant of dogma, their contemporary equivalents usually aim at an urban, educated, youthful milieu, dissatisfied with the restrictions of Orthodoxy or disgusted with its history of collaboration with the Communist state.

Harold J. Berman offers a fascinating defence of the much criticised position of the Moscow Patriarchate regarded as accumulating privileges for itself and restricting the religious freedom of other groups. Entitled *Freedom of Religion in Russia: An Amicus Brief for the Defendant*, it must be read with care and sympathy. Space does not permit one to challenge any of Berman's conclusions. Rather, some of his source material begs for immediate clarification. A salient case regards the observations of Archimandrite Iosif Pustoutov, formerly of the *Department of External relations of the Moscow Patriarchate*. Pustoutov handled external affairs of the Patriarchate and was particularly influential in maintaining good relations between the Patriarchate and the Vatican during the last years of the Soviet regime. Unfortunately, much of what the Archimandrite says must be taken with a grain of salt. He was later personally discredited after contributing information for the prosecution during the notorious Jakunin trial. Although the Reverend Archimandrite may be better informed than this reviewer — in spite of the fact that

the latter has also assisted at Russian Orthodox liturgies in numerous countries of Europe and North America — the present reviewer has never heard an Orthodox priest dissuade western visitors from conversion to his own faith nor council them to explore the spiritual riches of their own Latin heritage nor even to speak positively of the Latin tradition placing it on equal footing with that of the Orthodox East. Many Orthodox tend to consider the Latins as either deeply smirched by heresy or as an inferior offshoot of their own tradition. Why should Protestant or Roman Catholic missionaries be compelled — as Archimandrite Pustoutov suggests (281-282) — to make a short speech defending the eastern tradition when they see Russian Orthodox in attendance at their services anywhere in the Commonwealth of Independent States. I did know of one case when Archbishop Antony Bloom — an exceptional personality by all accounts — did dissuade a young English Protestant from becoming Orthodox suggesting that he convert to Roman Catholicism instead. He thought it too demanding for the potential neophyte to adhere to the stringent fasting tradition and other rules of Orthodoxy in a western country. The young man did convert anyway — after a brief Roman Catholic detour — and is today an Orthodox priest. This example simply proves that if someone takes it into their head to change their religion, they will do so — in spite of any advice to the contrary or obstacles placed in their path.

All of these criticisms in no way diminish the essential value of this volume which is great indeed. Westerners — Protestants, Evangelicals and Roman Catholic included — are highly advised to consult it, if they have any intention of joining the religious fray within the CIS. A final thought...Any missionary — Orthodox, Protestant or Roman Catholic — is still free to rely on the promise of the Saviour according to which he or she on the Day of Judgement shall receive a *hundredfold and shall inherit everlasting life* (Matt. 19,29).

C. Simon, S.J.

Spiritualia

Vincent Desprez, *Le Monachisme primitif: Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, (Spiritualité orientale, n° 72), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1998, pp. 634.

Puisque le phénomène monastique s'impose dans toutes les grandes religions (p. 7), on doit le distinguer de son expression chrétienne. Car, avant d'être moine, il faut être chrétien (p. 9). À l'origine du monachisme chrétien, outre ceux qui échappaient à la servitude, à la conscription, et au fisc, il y avait d'autres avec rien sur la conscience, des hommes "ivres de Dieu" (p. 8). L'auteur, qui enseignait l'histoire du monachisme ancien au noviciat de Li-

gugé depuis 1975, a publié cette oeuvre dans la *Lettre de Ligugé* à raison d'un chapitre par an depuis 1980 (p. 11). En mettant tout ensemble il a introduit des retouches et fait un nouveau travail redactionnel, en ajoutant des passages entiers et en supprimant d'autres; la bibliographie, d'ailleurs, s'arrête au 20 août 1988 (p. 11). En mettant l'accent sur certains aspects nous pouvons nous former une idée de l'ensemble.

On trouve des vestiges du monachisme partout, par exemple, parmi les déesses-vierges dans la religion païenne (p. 41), mais, dans le judaïsme, la guerre aussi impose un état de pureté, si bien que, mobiliser les troupes se dit "sanctifier la guerre" (p. 44). Si le monachisme doit être considéré comme une réforme dans l'Église constantinienne, alors il s'agit d'une réforme de l'individu par lui-même (p. 69). Desprez discute de la difficulté de trouver des passages de l'Écriture qui peuvent servir de fondement pour le monachisme; mais il n'exclut pas la présence indirecte des "conseils évangéliques", chez s. Matthieu, par exemple, parce que Jésus n'appelle pas tout le monde à le suivre (p. 94). Mais l'influence païenne restait, et la communauté primitive de Jérusalem semble s'inspirer à l'idéal grec de l'amitié; "entre amis, tout est commun", dit un proverbe grec (p. 95). On note aussi que, dès le commencement de la chrétienté la virginité fut tenue en haute estime, comme le montrent les ἀμερίμνοι (les sans-préoccupations) de 1 Cor 7, 32 et les quatre filles vierges de l'évangéliste Philippe (p. 97).

Beaucoup de pratiques dans l'Église latine sont tardives; ainsi la théorie des conseils évangéliques, des trois voeux spéciaux, pauvreté, chasteté, obéissance, qui n'a été sytématisée qu'à partir du XI s. Même aujourd'hui, dans le monachisme oriental, prévaut l'idée de la consecration de tout l'être au Père, par le Fils, dans l'Esprit, plutôt que celle de trois voeux spéciaux (pp. 99-100). En effet, la perfection charactérise toute la vie chrétienne, les moines n'ont pas le monopole de l'Évangile, même si tout le monde n'est pas appelé à en suivre certains aspects d'une manière radicale (p. 100).

Si à la fin du IIIe s. le monachisme est dans l'air (p. 103), c'est grâce à la crise encratite, dont la documentation la plus nette se trouve dans les *Actes de Thomas* (p. 113), qui a constraint de faire une distinction entre précepte et conseil (p. 113), spécialement à la suite de la condamnation d'Eustathe de Sébaste au synode de Gangres en Paphlagonie (p. 113).

Un autre facteur qui explique l'origine du monachisme chrétien est l'Église syrienne, très tôt évangélisée par des judéo-chrétiens (pp. 113-114). Dans les *Odes de Salamon*, par exemple, le baptême est présenté comme "l'alliance" avec le Christ, pendant que dans les *Actes de Thomas*, d'inspiration encratite, non gnostique, le baptême implique l'engagement à la virginité (pp. 114-115). Les baptisés ayant souscrit l'engagement à la continence Aphraate le Sage persan appellera "fils et filles de l'alliance" (p. 116). Cet *Évangile selon Thomas* est le plus ancien témoin d'une gnose syriaque naissante (p. 116) et sont connus seulement par sa version copte de Nag Hammadi, qui trois fois traduit le syriaque *iḥidaya*, solitaire, par monachos en copte (p. 117).

Selon Tertullien, pour passer à l'Afrique occidentale, le voile n'était qu'un artifice des femmes mariées pour cacher une éventuelle grosesse, puis adopté par les vierges pour se faire passer pour mariées (p. 121). Au temps de s. Cyprien, les vierges consacrées, bien que continuant à vivre isolées et sans que leur engagement ne soit un voeu public, constituait une catégorie reconnue dans l'Église (p. 125). Avec Origène, Cyprien a été le premier à forger l'expression *lectio divina* (p. 128); mais l'origénisme des *Lettres* de s. Antoine, selon Desprez, est encore mal expliqué (p. 205).

Le premier auteur chrétien connu à utiliser les mots *askèsis*, *synaskèsis*, *askètès* etc., c'est Clément d'Alexandrie, dont la gnose, en dépit du fait qu'il la revêt de philosophie est fondamentalement chrétienne (pp. 133, 135). Selon H. Crouzel, le portraît du spirituel d'après Origène est peut-être une des sources de l'idéal monastique primitif (p. 141). Desprez nous renseigne sur la visite que rendait Adelphios, le futur père du messalianisme, à s. Antoine, si nous en croyons Philoxène de Mabboug (p. 166), mais aussi sur la question que Macaire d'Égypte posa a s. Antoine à propos de l'absence de liturgie à Scétè (p. 186). Nous disposons d'une information précise à propos de l'eucharistie dans les monastères de s. Pachome (p. 251), qui pourtant n'est pas à considérer comme le fondateur du cénobitisme, puisque il réunit des monastères déjà existants (p. 211). Quant aux groupements semi-anachorétiques, Nitrie fut fondée vers 325 par Amoun (p. 277), la fondation des Kellia, ou "Cellules", fut guidée par s. Antoine (p. 278), pendant que la fondation de Scétè fut liée au nom de Macaire l'Égyptien, le Grand (p. 283). Ce semi-anachorétisme a comme institution caractéristique la "laure", dont les habitations séparées des moines sont hors de portée de la voix et parfois de la vue, et la liturgie de samedi et de dimanche (pp. 287-288). À distinguer sont, en suivant J.-Cl. Guy, cinq types d'apophtegmes (p. 292).

Le monachisme provenant de l'Asie Mineure et de la Syrie a exercé aussi une influence. La fondation de la Basiliade à Césarée et celle des hospices-hôpitaux à Constantinople remonte probablement à Eustathe de Sébaste (p. 325). Dans ses *Grandes Règles* Basile de Césarée en Cappadoce écrit: "Le rire. On pourra sourire, mais non céder à un rire aux éclats. Le Christ a pleuré, mais non pas ri" (p. 357).

Ou encore, d'Évagre le Pontique: "Moine est celui qui est séparé de tout et uni a tous" (p. 394).

Macaire-Syméon comprend l'injonction "Priez sans interruption" de 1 Th 5, 17 comme un charisme particulier, dont les autres bénéficieront en retour (p. 425). Dans cette "division de travail" où on peut voir une anticipation de la répartition médiévale et moderne entre moines de choeur et frères convers (p. 425). De Macaire-Syméon, Grégoire Palamas citera un discours sur la vision de la lumière divine pour appuyer sa propre théorie (p. 445). Aphraate addresse ses *Exposés* aux *bnay/bnat qyama* (p. 458); chez lui il y a aussi une certaine confusion entre l'Esprit Saint et l'ange gardien de la tradition d'Occident (pp. 467-468). C'est Jérôme qui, avec les néologismes *mona-*

chus et *anachoreta*, a transmis à l'Italie l'écho de l'ascèse orientale (p. 509). La "grâce victorieuse" de s. Augustin sera la grâce efficace des controverses moliniste et janséniste (p. 539). À cause de leur mépris des sacrements il y a, auprès des messaliens, pas seulement un pélagianisme de l'ascèse mais aussi celui de la prière (p. 572).

Nous avons affaire à une excellente synopse du monachisme primitif, avec des "Bibliographies choisies" accompagnés par des notes critiques et, en outre, une abondance de textes qui donnent au lecteur la possibilité de juger par soi-même.

E. G. Farrugia, S.J.

Évagre le Pontique, *Sur les Pensées*, (= Sources Chrétiennes, N° 438). Édition du texte grec, Introduction, Traduction, Notes et Index par Paul Géhin, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, pp. 349.

Comme le dit l'"Avant-Propos", le texte publié par les éditions du Cerf présente pour la première fois le texte complet du traité, édition rendue possible grâce à l'étude de l'ensemble de la tradition manuscrite. Antoine Guillaumont a rédigé l'introduction sur la doctrine, alors que les trois éditeurs sont responsables de la traduction et des notes (p. 7).

Sur les Pensées (SP) est formé de *képahlaia*, genre typiquement byzantin qu'on peut traduire comme "chapitres", de longeur très variable, d'ailleurs. Mais si les autres livres formés de *képhalaia*, paraissent ordonnés selon certains sujets, on ne discerne rien de tel dans SP, avec la possible exception du chapitre 1, qui en discutant des trois pensées fondamentales peut servir d'introduction, et des courts chapitres de la fin, qui peuvent être considérés une espèce de conclusion (p. 10). La doctrine du SP, en elle-même très cohérente, révèle d' importantes divergences dans la tradition manuscripte, soit qu'elles sont dues à l'état dans lequel Évagre a laissé le texte, soit qu'elles proviennent des vicissitudes. En effet, les recensions de même longueur ne sont pas toutes identiques (p. 34). Étant donné les remaniements divers de la tradition, il est bien difficile d'imaginer sa forme originelle (p. 122).

SP est écrit pour celui qui, ayant franchi le seuil de l'impassibilité, est devenu un "gnostique", qui doit combattre non seulement les démons qui s'attaquent à la partie passionnée de l'âme et s'opposent à la pratique, mais aussi ceux qui harcèlent la partie rationnelle et sont adversaires de la contemplation (p. 11). Mais si le pratique combattait "dans la nuit", le gnostique a à sa disposition la science acquise à son accès à l'impassibilité, sachant les raisons de la guerre et reconnaîssant facilement les manoeuvres des ennemis (p. 14). Sans exclure les bonnes "pensées", le mot, employé sans qualificatif, désigne très souvent, à lui seul, les mauvaises pensées (p. 19). En un mot, SP

retrace tout l'itinéraire de l'âme de sa condition actuelle en tant que gnostique jusqu'à la vision de la lumière divine (p. 23).

Reste la question des sources. Cette doctrine a comme première source, soit pour décrire les phénomènes soit pour guérir les gens, l'expérience d'Évagre même et des moines des Kellia où il a mené la vie monastique (p. 23). Pour articuler cette expérience, il recourt à la culture scolaire de son temps en empruntant au stoïcisme et à l'aritotélisme les idées dont il a besoin. Ainsi, il adopte l'idée aristotélicienne de νόημα, au lieu de celle stoïcienne de φαντασία (pp. 24), pour exprimer le support et le véhicule des "pensées" (λογισμοί) et il suit Origène en employant ce dernier mot le plus souvent dans le sens de mauvaise pensée ou pensée démoniaque (p. 27).

L'authenticité du traité SP a été solidement établie en 1932 par J. Muyldermans (p. 29). De son côté, en 1934, Hausherr démontra que le renvoi fait dans SP à l'autre ouvrage d'Évagre, *Chapitres sur la prière*, concernaient bien ce traité, dont il venait d'établir l'authenticité, contre une tradition jusqu'alors incontestée qui l'attribuait à saint Nil (pp. 30-31). Ainsi, les arguments de critique interne, appuyé surtout par l'évidence des manuscrits, renforcent ceux de la critique externe (p. 33).

Le legs spirituel que la tradition a tiré de ce livre d'Évagre est considérable. Que tous les vices dépendent de trois vices fondamentaux — gourmandise, avarice et vaine gloire — est devenu doctrine traditionelle chez des auteurs byzantins comme Jean Climaque et Maxime le Confesseur (p. 159). Il y a de belles images: la pensée de vaine gloire "embrasse presque toute la terre habitée et ouvre la porte à tous les démons, comme le ferait quelque méchant traître pour une ville" (p. 201). Évagre s'aligne avec ceux qui s'opposent à une grande anchorèse, parce que, à ses yeux, il faudrait une grande impassibilité (p. 233). Interéssante, mais aussi discutable, la stratégie qu'il suggère pour combattre les mauvaises pensées, qui consiste, vue l'incompatibilité qui existe entre les démons, à chasser une mauvaise pensée par une représentation, bonne ou mauvaise (p. 239). Et, bien sûr, la doctrine de la lumière de l'intellect au moment de la prière n'est autre chose, selon Évagre, que la lumière divine qui illumine l'intellect (p. 283).

E. G. Farrugia, S.J.

Theologica

Σάββας Αγουρίδης, *Θεολογία και Κοινωνία σε Διάλογο*, Εκδόσεις «Άρτος Ζωής», Αθήνα 1999, σ. 331.

Savvas Agourides, the noted Greek Biblical exegete, has collected here a number of conferences, which he divides into two parts: papers given in congresses and newspaper articles on a variety of themes, and articles on Church feasts, in great part already published. As the title suggests, the

author does not restrict himself to strictly Biblical themes but widens the horizon to include societally relevant topics. Generally speaking, the writings in this collection are more essay-type than anything else, so it may suffice to illustrate some of Agourides' ideas. They show him open to Western Christianity and quite critical of Greek Orthodoxy.

The "The Roots of the Megali Idea" (pp. 15-22), the idea prevalent in the last century, but with its roots going back to Byzantine times, to liberate Constantinople, seems to have come to an end with Eleutherios Venizelos in 1922, but as a result there was a separation of the eschatological and political outlooks (p. 22).

"Women in the Early Church — Women in Church Service" (23-36) points out that, for Jesus Christ, a woman retains her importance in herself, and not merely with reference to man (pp. 23f). Paul's "no more male or female, in Christ" of Gal 3, 28 is to be understood as an indication of Christ's new world to which one has access in baptism. It is in this eschatological perspective that we ought to understand what Christ has to say on divorce, too (p. 24). While Paul's account of the visions of the Risen Lord seem to ignore women (1 Cor 15, 3-11), Agourides reminds us that, in Greece, women's testimony was not admitted in court until 1927 (pp. 28f).

One of the longest contributions is that on "St Francis of Assisi" (pp. 109-124). Here, as it were, the author pours out his heart; in this he had the example of Kazantzakis, whose *Φτωχούλης του Θεού* Agourides calls one of his best "poems" (p. 110).

In a conference held at the Biblicum (p. 57), "The Orthodox Church and contemporary Biblical research" (pp. 36-57), the author ackowledges forthright that Biblical studies in the Orthodox world are still problematic (p. 37). Agourides attributes this backwardness to a certain school approach out to ferret Biblical quotations so as to prove favourite theses, often bearing no relationship whatsoever to those quotations. For the author a case in point is Palamism, which he sees as having had a rather detrimental effect on Biblical exegesis (pp. 53f).

The author warns against identifying Hellenism with Byzantinism (p. 61) in "The universality of Orthodoxy and the universality of Hellenism" (pp. 58-63), and puts the responsibility for the first great schism within Orthodoxy, the Coptic schism, on precisely this type of political Orthodoxy (p. 63).

A side-comment may serve as a sign of the changing times, "Relations between politics and religion" (pp. 64-68): "As I am writing, Gorbatchov is visiting the Pope and Yeltsin Archbishop Seraphim!" (p. 67).

In "Ethnical or diarchical eschatology in the books of the Jewish Apocalypses" (pp. 69-82), more scientific by its choice of theme and scientific apparatus than other contributions, the author argues that, after the first century, there was a growing rift between the eschatology of the nation and of the individual (p. 80).

The only contribution reproduced here in English is "The ecumenical vision of a biblical scholar for unity through common agreement and diversity" (pp. 83-88). He sees in the eschatological perspective of New Testament times the key to this convergence and claims that the Pauline letters, concerned as they are with Christ's Cross and Resurrection, betray little interest in the historical Jesus as such (p. 84).

"Byzantine monasticism and culture" (pp. 89-97) deals with the the tensions, explicable ultimately through the abandoning of the eschatological perspective of the early Church (p. 93), between monks and bishops. While Chalcedon (451) enjoined the surveillance of bishops over monks, the latter's good showing during iconoclasm and after the Triumph of Orthodoxy (843) made them aspire for such a centrifugal spiritual force as Mount Athos (pp. 90f).

St Matthew's point in his infancy narrative, as "Jesus' Birth and King Herod" (pp. 213-218) explains, is that persecution for the Church started with Christ's birth, not with his death (p. 214).

If devotion to the Theotokos was slow to develop, Agourides assures us in "How devotion to the Theotokos originated and developed" (pp. 259-265), this was partly due to hostility engendered by certain members of Jesus' family. The exercise of authority by James, the Lord's brother, may be considered to be a kind of Christian caliphate, so that Peter owes his primacy to a large extent to rivalry against Jesus' family on the part of certain members of the community (p. 259). Yet the account of Our Lady's burial in the apocryphal writings, for example, suggests that devotion to her, already hinted at in Lk 1, 48 (p. 260), soon started assuming important dimensions (pp. 261f), which were to reach a high point with the council of Ephesus (called by mistake Chalcedon) (pp. 262f).

E. G. Farrugia, S.J.

Barlaam Calabro, *Opere contro i Latini*, introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di Antonis Fyrigos (= Studi e Testi 347-348), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1998, vol. I-II, pp. xxxvi + 772, 16 tav.

L'opera si presenta come un contributo sostanziale alla storia degli studi barlaamiti, tanto più essenziale quanto più è discusso il personaggio. Barlaam di Seminara è un personaggio chiave nella storia politica e intellettuale bizantina del XIV secolo, ricca, controversa e complessa, attraversata da lunghe guerre civili (1321-1328, 1341-1347, ecc.). Quell'epoca, infatti, soffre di una profonda crisi sociale, di personali ambizioni di potere, di assalti nemici alle frontiere che incidono sulla situazione interna. Vi sono lotte religiose (lo scisma arsenita, la controversia esicasta, ecc.) e scontri dei partiti filo- e antilatini nella previsione di un possibile avvicinamento a Roma, unico rimedio

al pericolo della conquista ottomana. Tuttavia, Barlaam è stato fino a tempi recenti poco o male conosciuto: dalla biografia, oscura in più tratti, alla sua opera, edita solo in parte. Negli ultimi anni un'intensa produzione letteraria in merito ha permesso di chiarire molti aspetti della sua visione teologica e, fra gli specialisti che in ciò si sono cimentati, il curatore della presente opera, Antonis Fyrigos, ha apportato contributi notevoli che trovano luminoso coronamento nella prima edizione critica, con relativa traduzione in italiano, di opere del Calabro: *Sulla processione dello Spirito Santo contro i latini* (pp. 244-465) con i dialoghi annessi *Il legato del papa ovvero sullo Spirito Santo* (pp. 466-481) e *Confutazione dell'epistola inviata dai legati del papa* (pp. 482-491), nonché la *Preghiera* (pp. 492-493); l'omonimo trattato redatto in precedenza *Sulla processione dello Spirito Santo contro i latini* (pp. 498-625) e ancora l'altro *Sulla processione dello Spirito Santo* detto altrimenti "*Syntagma*" (pp. 630-667). Se da un lato, questo lavoro giunge alla fine di lunghi e pazienti studi su diversi aspetti dell'attività di Barlaam, dall'altro costituisce anche il punto di partenza imprescindibile per una più profonda conoscenza della sua funzione storica e della sua dottrina e, in definitiva, per ulteriori considerazioni sulla sua personalità. Il lavoro ecdotico del Fyrigos, contraddistinto da una *examinatio* minuziosa e competente della tradizione manoscritta offre uno strumento di lavoro di primaria importanza.

E invero le opere polemiche antilatine di Barlaam pongono all'editore dei seri problemi: se, da un lato, siamo in presenza di una documentazione manoscritta ricca e diffusa, spesso con ritocchi autografi, d'altro lato si pone il grosso problema della valutazione, in sede stemmatica e quindi ecdotica, degli interventi da lui stesso effettuati. Infatti, sull'assetto "finale" delle opere polemiche pronte per la diffusione, le opinioni degli studiosi divergono. L'Editore è entrato nella disputa partendo da una esauriente collazione di quasi tutti i testimoni disponibili e coniugando al sottile lavoro filologico grande cognizione di causa sull'argomento. Ne risultano ipotesi nuove e originali, solidamente documentate, con le quali altri specialisti potranno forse dissentire, senza che ciò scalfisca il merito di aver affrontato e risolto con coerenza una serie di spinose questioni poste dai testi in esame. Né, tanto meno, si possono sottovalutare i meriti del rapporto critico fra introduzione e edizione, in particolare nel primo volume (pp. 1-233), dedicato alla previa analisi dei testi, necessaria premessa per la fruizione della stessa edizione. La ricostruzione introduttiva è scandita da vari momenti, a cominciare dalla presentazione dei codici, da cui emerge subito un nodo fondamentale: come l'esame dei *Vaticani graeci 1110* e *1106* (indicati rispettivamente come W e V) rivela la scelta dell'autore di pubblicare solo alcuni degli opuscoli antilatini, rivedendone e correggendone accuratamente il testo, l'attenzione dell'Editore si appunta sulle ragioni di questa scelta, e quindi su un capillare esame del loro contenuto, necessaria premessa per chiarire i rapporti stemmatici con altri testimoni (pp. 10-11). L'analisi degli opuscoli veicolati dai codici W e V rivisti da Barlaam — ossia il II-V, XVII-XVIII e XXI secondo la

catalogazione di J. A. Fabricius — consente all'Editore di ristabilirne la successione nell'assetto orginale della Πραγματεία πρὸς Λατίνους e che egli ribattezza, per ragioni di praticità, Trattato "B". Gli opuscoli VI-VII, X-XVI e XX del Fabricius, costituirebbero invece una prima stesura di quelli che formano il Trattato "B", donde la denominazione convenzionale per l'altro di Trattato "A". Anche per il Trattato "A" l'Editore ipotizza una nuova successione. L'analisi complessiva lo porta a riformulare il raggruppamento del Fabricius che era di "opuscoli antilatini di Barlaam", evidenziando la loro consistenza di opere legate tra loro dal medesimo contenuto teologico, ossia la processione delle Spirito Santo solo dal Padre, e nate nello stesso contesto storico delle discussioni unioniste di Costantinopoli del 1334-1335. Si tratta del *Syntagma*, del Trattato "A" composto di dieci opuscoli, del Trattato B composto di sette capitoli nonché dei due dialoghi — *Legato* e *Confutazione* (pp. 25-26). Tale nuova classificazione si collega ovviamente ad una revisione dei rapporti cronologici tra le varie stesure, e, di conseguenza, delle finalità cui queste obbediscono.

A questa revisione è dedicato il passo successivo dell'analisi testuale, ossia la ricostruzione delle correzioni e degli interventi operati dallo stesso Barlaam nei codici W e V: l'appurata pluristratificazione dei codici consente all'Editore di ridefinire i diversi percorsi redazionali del Trattato "B" e dei Dialoghi (capp. III-V), ipotesi giustificata dalla qualità delle varianti in base alle quali si delineerebbero due distinte classi di codici. Queste varianti vengono qualificate dall'Editore come varianti d'autore e non come alterazioni determinate dalla tradizione manoscritta (alterazioni apportate più o meno consciamente dagli amanuensi), sicché le due classi di codici rimanderebbero a due diverse edizioni del Trattato "B" e dei Dialoghi (convenzionalmente indicate come "redazione w" e "redazione m"), entrambe curate e pubblicate dallo stesso Barlaam, e quindi altrettanto autorevoli. Ovviamente anche l'analisi delle due redazioni sottende una riconsiderazione dei rapporti cronologici tra di esse e delle circostanze che avrebbero portato Barlaam ad operare tali scelte. Un'unica redazione viene invece ricostruita per il Trattato "A", la cui tradizione si presenta più sintetica, evidentemente derivata da unico originale (cap. VI). Al *Syntagma* è invece dedicato il cap. VII: fin dall'Introduzione è presentato come un trattato a sé stante (tale del resto lo aveva riconosciuto anche il Fabricius) di chiaro contenuto teologico, il cui destinatario è verisimilmente un uditorio greco ortodosso al quale Barlaam spiega come intende dimostrare ai latini, in un incontro dato per prossimo, l'insostenibilità razionale e teologica del *Filioque*. Contro l'opinione di altri studiosi, l'Editore pone questo incontro nell'ambito delle discussioni unioniste di Costantinopoli del 1334-35, in ciò confortato dalle corrispondenze tra il contenuto del *Syntagma* e quello degli altri opuscoli antilatini concepiti in quella cornice e da lui editi (pp. 14-18).

Ricostruita questa classificazione di base, l'Editore dedica un largo spazio (capp. VIII-XIV) a codici che si presentano come commistioni di testi

barlaamiani, o marginali, o manifestamente contaminati, oppure non classificabili. Il cap. XV è invece volto a illustrare le ragioni, diverse, della mancata collazione di alcuni codici, mentre il XVI dà notizia, nei limiti del possibile, dei codici perduti. Nel cap. XVII trovano posto i commenti all'edizione degli opuscoli barlaamiani fatti dal patriarca di Gerusalemme, Dositeo (1641-1707), nel suo volume Τόμος Ἀγάπης κατὰ Λατίνων.

La parte finale del vol. I (capp. XVIII-XX) è dedicata a ipotesi più generali circa il periodo e il contesto della genesi degli opuscoli barlaamiani, e, in secondo luogo, è dedicata alla genesi della controversia palamita, sempre su base testuale quale, ad esempio, le notizie biografiche o i giudizi circa la posizione dottrinale di Barlaam, tramandati da amanuensi, molto probabilmente di fede greca ortodossa, in numerosi codici degli opuscoli antilatini collazionati per questa edizione. Un dato incontrovertibile emerge da queste chiose ed è la concorde affermazione secondo cui, negli opuscoli antilatini, Barlaam avrebbe difeso con impegno ed efficacia la posizione dottrinale della Chiesa greca. Tale convincimento palesato dai copisti è in evidente contrasto con le opinioni espresse da alcuni contemporanei di Barlaam (Niceforo Gregoras, Giovanni Cantacuzeno) secondo cui Barlaam avrebbe finto di confutare i dogmi dei latini, accusa che, secondo l'Editore, risalirebbe a Gregorio Palamas. E è proprio questa la *vexata quaestio* nella quale va ad inserirsi l'edizione critica di Fyrigos, in quanto la storia della redazione di questi opuscoli antilatini non lascerebbe dubbi sugli intendimenti ortodossi dell'autore. Lo studio dell'Editore si conclude infatti con una disamina della disputa con Palamas, con i relativi problemi di datazione della produzione barlaamiana, necessario coronamento ad una trattazione che comporta interessanti elementi di novità: dalla cronologia delle varie fasi di redazione degli opuscoli antilatini, alle fasi delle discussioni teologiche e quindi alla genesi della polemica palamita, fino alla ricostruzione dei vari interventi redazionali con i quali Barlaam consegna alla "pubblicazione" i suoi ragionamenti nel codice *Vat. gr. 1110*.

Pur nella complessità del discorso, accessibile nelle sue molteplici articolazioni e sfumature solo agli specialisti, l'Editore riesce ad enucleare i problemi con grande lucidità, rendendoli accessibili ad ogni lettore in una trattazione che, pur nella opinabilità di tutte le argomentazioni filologiche, si impone all'attenzione per l'estrema coerenza di ogni affermazione, avvalendosi di una invidiabile acribia filologica, nonché, a beneficio della chiarezza, di felici artifici tipografici.

G. Shurgaia

Karl Christian Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea: Una introduzione*. Traduzione di *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart: Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990. Edizione

italiana a cura di A. Zani, Editrice Queriniana, Brescia 1999, pp. 403 + 8 riproduzioni iconiche in colori.

Il libro di Felmy (cfr OCP 58, 1992, 644-647) riempe una lacuna perché cerca di capire l'Ortodossia dal di dentro. Purtroppo rimaneva inaccessibile a chi non legge il tedesco. La decisione della Editrice Queriniana di pubblicarlo in italiano è lodevole.

Felmy conosce il russo che cade sotto il buon anatema, "*slavica non leguntur*". In effetti, egli si mostra esperto della tradizione neo-ortodossa slava, più che di quella neo-greca, nonostante numerosi riferimenti a Christos Androutsos (v. p. 381), Christos Yannaras (p. 387) e a Ioannis Zizioulas (p. 387). Felmy ha la sensibilità metodologica di preordinare in anticipo la via da percorrere: non scrive come gli ortodossi, ma sugli ortodossi; la tradizione patristica, benché parte integrante dell'approccio ortodosso, non si identifica con quest'ultimo; mostra un'acuta percezione della priorità apofatica su quella catafatica, con la consequenza di tracciare il sentiero concreto "lungo la celebrazione liturgica dei misteri" (pp. 23, 258), e non solo alla stregua di criteri astratti e puramente concettuali; ricorre infatti a mezzi non-concettualistici come le icone (p. 139) e l'innologia ecclesiastica (p. 147).

Così, egli tematizza il rapporto tra cristologia e mariologia: "In molte icone del roveto si vede Cristo non soltanto come Emmanuele che siede in grembo alla Madre di Dio con il rotolo del profeta nella mano, ma pure come sommo sacerdote in abiti episcopali e nel contempo come re: sono i tratti germinali di una dottrina del triplice ministero senza esplicito riferimento alla Madre di Dio" (p. 139). Come anche: "L'icona del roveto ardente è, alla pari del canto liturgico *È veramente cosa degna*, un'attribuzione theotokologica alla Madre di elementi di una preghiera indirizzata a Dio, Madre ritenuta degna di contenere Dio nel proprio corpo; si tratta insomma di un trasferimento dei tratti di un'icona cristica ad un'icona della Genitrice di Dio" (p. 147).

Al contempo, Felmy non si identifica acriticamente con approcci ortodossi prevalenti, e rileva critiche di ortodossi contemporanei a Gregorio Palamas, come quella del teologo serbo Dimitrije Dimitrijević (p. 57). Un tale rispetto del pensiero altrui, capace di penetrarlo a fondo, ma con imparzialità è raro. Come abbiamo detto altrove, la testimonianza di Motovilov, che pretende aver visto s. Serafino raggiante più del sole è oggigiorno guardata con sospetto, dopo che G. C. de Michelis ha rivelato che S. A. Nilus, autore di *Colloquio di Serafino con Motovilov*, è il falsario dei *Protocolli dei Savi di Sion* (cfr. OCP 1999, 249-250).

Dato il titolo, Felmy avrebbe dovuto sottolineare di più la differenza tra pensiero ortodosso calcedonese e noncalcedonese. Questa problematica diviene scottante proprio quando Felmy arriva alla cristologia, ma l'annotazione a piè di p. 99 non basta, quando il dialogo tra Ortodossi calcedonesi e non calcedonesi ha dato buoni risultati (vedi, in questo volume, a pp. 467-470), la

recensione della monografia di Dietmar W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, Wien 1997).

Quindi a Felmy è riuscito ciò che il curatore A. Zani sottolinea nel suo "Editoriale", e cioè che la famosa organicità del pensiero ortodosso non si raggiunge guardando con nostalgia la spiritualità ortodossa ma ignorandone al contempo il nesso con il pensiero ortodosso (p. 8). Naturalmente, una tale pretesa è vasta, perché includerebbe anche gli elementi canonici-disciplinari e così via. Ma per una presentazione che non vuol essere più che una introduzione, Felmy ha dato prova di una insolita conoscenza delle fonti antiche e recenti. Auspichiamo solo che un'eventuale ristampa tenga più conto non solo della tradizione neo-greca, ma anche dei vari dialoghi a cui l'Ortodossia partecipa, e che promettono, nonostante momenti di stallo, di poter sciogliere i nodi dogmatici che finora hanno impedito a Oriente e Occidente di riconoscersi vicendevolmente. Quel riconoscimento fraterno costituerà il contesto di un primato di stile contemporaneo.

E. G. Farrugia, S.J.

Basilio Petrà, *La Chiesa dei Padri: Breve introduzione all'Ortodossia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, pp. 108.

Basilio Petrà, figlio di genitori greci trasferitisi in Italia con gli spostamenti nella scia del cedimento dell'Italia di Rodi e del Dodecaneso (cf OCP 66, 2000, 216-225) è noto autore di libri sull'etica ortodossa (cf OCP 59, 1993, 288-289). Lo scopo di questa piccola ma utile opera si ricava dalla Conclusione, dove l'A. spiega perché in questa presentazione dell'Ortodossia la critica può sembrare assente. Date le incomprensioni che ancora bloccano un apprezzamento sereno di questa grande Chiesa, ancora prima di criticare un oggetto, occorre comprenderlo (p. 77). Si tratta, dunque, di una presentazione dell'Ortodossia che vuol coglierla in ciò che essa ha di positivo e che l'A. crede poter circoscrivere con la frase lapidaria di "Chiesa dei Padri".

Perciò, questa opera si snoda, dopo l'Introduzione (pp. 7-8), in quattro capitoli e tre appendici. Nel primo capitolo, "Chiesa dell'Ortodossia" (pp. 9-21) traccia il profilo dogmatico della Chiesa ortodossa bizantina. Nel secondo, "Chiesa dei Padri" (pp. 23-47) mostra che al cuore dell'Ortodossia c'è l'esperienza di fede dei Padri, a cui i fedeli sono collegati attraverso la tradizione. Alla questione del cammino della fede ivi implicato risponde l'A. con la "Chiesa della divinizzazione" (pp. 49-66), capitolo completato da "Chiesa dell'economia" (pp. 67-75) per mostrare che l'antropologia orientale è tutt'altro che inflessibile, come la vuole un pregiudizio diffuso.

Dalle tre appendici, la prima presenta una "Piccola bibliografia italiana sull'Ortodossia" (pp. 79-81), la seconda schizza la "Situazione odierna delle Chiese ortodosse" (pp. 83-92) e la terza fa il punto su "Il Dialogo tra ortodossia e cattolicesimo" (pp. 93-103). Con ragione, indica la situazione cambiata

in Oriente; anche se non poteva prevvedere il raduno ecumenico del 2000, tenuto questa estate a Baltimore, USA, con tutte le delusioni e le speranze che ha potuto provocare.

Un "Indice" (pp. 105-108) mostra sinotticamente le varie tematiche trattate.

Sarebbe difficile elencare tanti spunti ricchi di riflessione, specchio di chi conosce l'Oriente cristiano dal di dentro. G. Florovsky ci ricorda che i Padri sono criterio della Chiesa per quello che sono, piuttosto che per quello che dicono e fanno (p. 27); il che, però, non può illuderci che l'argomento d'oro del "consensus Patrum" (p. 30), piattaforma ideale per il dialogo fra le varie Chiese, resti alquanto inefficace finché manchi un'ermeneutica generalmente accettata dagli Ortodossi. L'A. nota con perspicacia che Maria non solo forma un *trait-d'union* tra Oriente e Occidente, ma in lei si rispecchiano anche le più generali differenze storiche e teologiche tra Cattolicesimo e Ortodossia (p. 32). Della luce increata l'A. dà come esempi il roveto ardente, il carro di Elia, la colonna di fuoco, la trasfigurazione, la luce della risurrezione e il corpo eucaristico (p. 59); ma il celebre dialogo di s. Serafino di Sarov (+1833) è diventato oggetto di critica (cf. M. Hagemeister, "Il problema della genesi del colloquio con Motovilov", Aa. Vv., *San Seraphim*, Bose, Qiqayon 1998, pp. 157-174; cf. anche p. 527 in questo volume). In maniera particolare ho apprezzato ciò che dice l'A. sui sacramenti e la maniera di celebrarli (pp. 37-44), che in breve formano un quadro sintetico.

Così l'A. ci ha dato una breve ma utilissima introduzione alla teologia orientale, tanto più ammirevole quanto, nonostante i limiti di spazio, riesce a dire molto. Date queste condizioni, l'A. privilegia alcuni aspetti di cui egli è riconosciuto esperto, cioè quelli aspetti etici-pragmatici. Meno dettagliato si mostra negli aspetti dogmatici e spirituali, anche se parla con cognizione di causa. Inoltre, il titolo desta una pretesa lusinghiera ma difficile da soddisfare, anche se l'approccio patristico tocca l'essenza dell'Ortodossia. Intanto, come suggerisce l'A. — in questo seguendo Kallistos Ware —, i Padri, presso gli Orientali, non si lasciano classificare rigidamente come fra gli occidentali (pp. 28-30). È significativo per la teologia, si può aggiungere, che essi avevano punti di vista differenziati, mostrando un pluralismo legittimo dove non sono in causa i fondamenti della fede.

Il libro ha detto abbastanza quanto questa Chiesa sia radicata nella tradizione patristica; i suoi meriti prevalgono, perché ha saputo afferrare l'ispirazione patristica, Tradizione vivente, della Chiesa bizantina.

E. G. Farrugia, S.J.

Ucrainica

Bert Groen, Wil van den Bercken (editors), *Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996). A Critical Evaluation: Acta of the Congress Held at*

Hernen Castle, the Netherlands in March 1996 — Volume I of Series *Eastern Christian Studies* (Adelbert Davids, Bert Groen, Herman Teule, editors) — A Series of the Institute of Eastern Christian Studies: Nijmegen, The Netherlands, Peeters, Leuven 1998, pp. x + 270.

This compendium of twelve scholarly contributions is the fruit of a conference held in Holland to commemorate the four-hundredth anniversary of the conclusion of the Union of Brest, which united a significant part of Ruthenian clergy and faithful to the Roman Apostolic See, creating groups of Christians, who through the course of their existence have defined themselves or been defined by others as Uniate, *Unierte* or United, Greek Catholics, Catholics of the Greek or Byzantine Rite, Eastern Rite Catholics, Ruthenian Rite Catholics, Ukrainian Catholics, Roman Catholics of the Byzantine Rite, Ukrainian Greek Catholics. At least in terms of numbers, Brest was the most significant of the so-called corporate unions between Rome and an Eastern Orthodox group — a mode of territorial expansion which has recently been officially disavowed by ecumenically minded Roman authorities conciliatory to the Orthodox position. In the Ukraine, spiritual descendants of the Union of Brest number about five million and are represented in the diaspora on almost every continent of the world with the possible exception of Africa.

Before examining in detail the articles included in this collection, three points must be considered. First, the Union of Brest is itself an historical anomaly since it flourishes among those Greek Catholics who today consider themselves Ukrainians, the ancestors of whom as a whole rejected and opposed it. The cradle of the Union of Brest is located to the north of today's Ukraine in an area which nowadays calls itself Belorussian but which in actuality was always more open to Polish and Russian culture. Second, any discussion of the Union of Brest is inflammatory and invites controversy along confessional lines. There is hardly a Catholic of whatever rite who will roundly condemn it while Orthodox of any jurisdiction rush to unite and refute it. Finally, the comment of a certain sixteenth century Bernadine friar cited in one of the contributions included in this anthology still rings true, but in a slightly different sense than originally intended: *No two Ruthenians can agree on what it is that they believe.* Today, we might alter the saying a bit: No two Ruthenian scholars can agree on the interpretation of historical events, let alone on their basic scholarly tools — the transliteration of proper names is a case in point. They are likely to appear in a myriad of avatars depending on the author and his political persuasion or lack of one.

The contributions are mostly a mixed bag. They range from the highly scholarly (Francis Thomson's analysis of Meletij Smotrickij) to the popularising-divulgative (Michael Hrynchyshyns's very panoramic and rather devotional view of Greek Catholicism in the Ukraine). There are examples of ecclesiastical journalism (Keleher), pastoral problematic (Meijer) and, yes, undisguised anti-Catholic polemic (Zyablitsev). They include an excellent study

of Starec Artemij by a Scandinavian scholar (Arno Langeler), which seems to have wandered into the sheepfold. In spite of its merits, it has little to do with the topic. Other contributions examine contemporary (mostly negative) Greek reactions to Brest (Bert Groen), the idea of *Uniatism* and the Ecumenical Movement (Anton Houtepen) and a very fine study of a seventeenth century religious polemic (William Veder). The articles are followed by an excellent index of names and toponyms — a valuable addition for any serious scholar seeking to use the volume.

Francis Thompson's contribution is full of surprising and often fascinating detail. We learn that the abbreviation (*MD*) placed after Smotrickij's name does not refer to his skill in medicine but to a rather prosaic extension of his episcopal title (*misericordia Dei*) (64). Thompson notes the striking but rather cruel description of Uniates as *hermaphrodites* since they carry the marks not of two sexes but of two rites (71). Smotrickij's doctrine of *salus extra ecclesiam* (73-74) appears astonishingly modern and, dare we say, *ecumenical* in light of what his own contemporaries, both Roman Catholic and Orthodox, thought about the matter — note the virulent conservatism of Rutskij and the Jesuits. In a footnote, the scholar details an excellent historical survey of the development of the infamous doctrine, but he seems to omit its classic formulation in the decrees of the Council of Florence. One wonders why such an attentive researcher insists on using the English version of proper names throughout his research — *Michael, Jeremiah, Job, Isaiah, Joseph*, and even *Tysarovsky* — instead of their Slavonic equivalents. Was it to place himself above the tiring trivia of Russian-Ukrainian polemic regarding which version of the names to employ?

In the preceding article, Borys Gudziak appears to harbour no such qualms. Historical figures appear everywhere in modern Ukrainian dress — *Mykhailo, Hedeon, Kyrylo, Nykyfor* — although it is likely that these sixteenth century ecclesiastics would barely recognise themselves in this guise. The definition of *Ruthenian* given in a footnote is also misleading (17). *Ruthenian* is not equivalent to *Ukrainian-Belorussian*, although many Ukrainian scholars might like it to be. It is a complex term, signifying different things at different times and usually referring to ecclesiastical rather than political structures. For some it implied a division among the Eastern Slavs. Others — Herbertstein, Possevino and the Czech Jesuit Jiřý David — employed it in an inclusive rather than exclusive sense applying it even to the Russians of Moscow and their Church. For the same reasons, it is difficult to accept the translation *Ruthenia* of the Italian *Russia*, which is printed in the footnote on the same page (51) — a bit of interpretation before the fact? Finally, four centuries ago L'viv can not be considered the biggest Ukrainian town — *pace* Ukrainian nationalists of today. If anything, it was a Polish city and not the largest. Even a perusal of the work of Norman Davies, a British historian of Poland, is enough to dispel any discussion to the contrary. The description of the *Kyivan Church* as a *Church sui juris, a local church with its own dis-*

crete territory as well as liturgical and canonical tradition which sought to *re-establish communion with the Church of Rome, a sister Church with which the Kyivan Church had no outstanding dogmatic difficulties* offered by the same author (31) seems utopian, anachronistic and written with the pen of a twenty-first century corporate lawyer. How does this square with the all-enveloping centralism of the Renaissance papacy not to mention the proponents of *extra ecclesiam — nulla salus*, who, if we are to believe the other authors included in this compendium, were legion in the ranks of the Roman Catholic hierarchy. The Union of Brest was not a concordat between two equal parties but a submission of a part of the Orthodox Church to the universal jurisdiction and supreme authority of the See of Peter. The same author later quotes another Italian source which suggests that the Patriarch of Constantinople himself advised the Ruthenians to unite with Rome (51). Unfortunately, the source is vague if not spurious and suggests the incongruous: What would Constantinople — always seeking personal profit — have gained by proposing such a venture? The Italian original belies a Roman Catholic hand and Roman Catholics — Possevino is a case in point — often attributed unrealistic or imaginary motives and desires to the Orthodox. A potential convert lurked under every stone. Instead of the Union of Brest, Constantinople may be credited with having laid seeds of one of the most destructive tendencies within the Ruthenian Church: lay control of ecclesiastical institutions and its consequent manipulation of the clergy — a problem still unresolved today.

The contribution of Alexey Yudin to the Union of Brest and Russian Catholicism contains an intriguing premise but offers little that is not already known — except for the daring but unsubstantiated claim that the Jesuit Viktor Novikov departed for his Russian adventure in order to take possession of his exarchate. According to Yudin, Szeptycki had appointed Novikov exarch of all of Russia in addition to Siberia. One can only guess the source of such an attestation which is not footnoted. The persecution of Greek Catholic faithful and clergy by agents of the Tsar (151), correctly cited by this author, needs perspective. The Austrians also persecuted local russophiles on not one but two occasions interring them in concentration camps — an action which increased the *Los von Rom!* syndrome and fanned the Orthodox movement both at home and in the Ruthenian diaspora. Likewise, the somewhat unfair treatment of Michel d'Herbigny perpetuates the myth that the French Jesuit was somehow responsible for all the later woes of Russian Catholicism and that the leaders of the movement must necessarily be of unspotted Russian ethnic origin. The article also suffers from a poor English translation. A piquant example: *For the first time, the words "saint Union" began to sound natural in Russian at the beginning of the twentieth century* (154). Unfortunately — sarcasm aside — such a strange formulation would not *sound natural* to anyone who spoke English and not French or

Italian. *Saint Union* implies a canonised saint by the name of *Union* — *Holy Union* is the obviously correct usage.

Finally, there remains the contribution of Georgi Zyablitsev, the only one to unambiguously denounce the Union of Brest. A scholarly contribution presenting an alternative viewpoint would be welcome in a similar collection. Unfortunately, the work of this Russian Orthodox author can not be taken seriously and must be dismissed as adolescent polemic, ringing of post-Soviet demagoguery. Whatever one may think of Josaphat Kuncevič — and the seventeenth century archbishop of Polock was certainly no model of contemporary ecumenism — he was not a serial killer and the epithets *devil* and *fiend*, both of which are cited by this author (198), are hateful and tasteless. Zyablitsev quotes Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad (198), apparently one of his mentors at the Patriarchate of Moscow, denying the participation of the Patriarchate of Moscow in the suppression of the Uniates and stating that the Russian Orthodox Church freely admitted *without coercion* those Uniates who wished to become Orthodox. Such a statement could have been met with compassionate understanding had it been made in the bad old days of Soviet *coercion*. Unfortunately, it was proclaimed in 1991. One also wonders what *admitted without coercion* really means. Could or would the Orthodox — of whatever jurisdiction — refuse to admit returning or repenting Uniates within its ranks given the fact that since the proclamation of the Union of Brest the aim of Orthodoxy has always been to regain that which was lost? The oft repeated allegation that Brest was solely the product of political force — which once again appears within the pages of this article (193) — is nonsense. The Polish-Lithuanian Commonwealth pursued a relatively tolerant policy toward dissenting religions — compare the fate of Orthodox and Jews within the Commonwealth to that of Catholics and Jews in the Rus' of Moscow around the same time — and the popular myth that the Jesuits and power hungry regime of the Wasa kings were solely responsible for the Union has long been dismissed by serious scholars. The fact that the Ruthenians themselves were drawn to Rome does not preclude less noble and decidedly non-spiritual motives: social advancement, power and hunger for the niceties, certainties and comforts of western *culture* all played a role. One must search in both contemporary events and in the distant past for answers to the question of why the Russian Orthodox view the Uniate resurrection with such hatred and why Orthodox resentment is certainly met with equally vehement Uniate loathing — at least and not solely on the popular level. Certainly, practical reasons — the loss of parishes and clergy — to a dangerous rival are paramount. Rumours of the killing of Orthodox clergy in the western Ukraine — allegations which were denied by the Greek Catholics but which do not seem farfetched in light of the violent religious history of the region — also played their part. But perhaps it is the fact that the Union of Brest destroyed — at least for the Russians — the essential unity of the once powerful and multi-national Metro-

polia of Kiev, the ancestor of both Moscow and L'vov — which still rankles the Orthodox imagination — an idea branded a myth by the Ukrainians and re-affirmed as historical truth by Russian historiography.

C. Simon, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

А. А. Алексеев et al. (издание подготовили), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Российское Библейское Общество, Санкт-Петербург 1998, сс. 82.

Ariadni Gerouki, *Les excommunications à Corfou (XVII° et XVIII° siècles): criminalité et attitudes mentales* (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe 12). Éditions Ant. N. Sakkoulas, Athènes - Komotini 1998, pp. 338.

Gideon Goldenberg, *Studies in Semitic Linguistics: Selected Writings*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1998, pp. 664.

Jean Laporte, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 278.

Horace G. Lunt, *The Slavonic Book of Esther*. Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation. Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge, Massachussetts 1998, pp. 311.

Paul Robert Magocsi, *Carpatho-Rusyn Studies: An Annoted Bibliography*. Vol. II: 1985-1994, (= East European Monographs), New York 1998, pp. 280.

Δάφνη Κ. Παπαδάτου, *Ἡ συμβιβαστική ἐπίλυση ἰδιωτικῶν διαφορῶν κατά τή μέση και ὕστερη βυζαντινή ἐποχή*, (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 9), Ἐκδόσεις Ἀντ. Ν. Ζάκκουλα, Ἀθήνα 1995, σσ. 177.

INDEX VOLUMINIS 66 (2000)

1. – ELUCUBRATIONES

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Rome
CCP N. 34269001 / tel. (06) 446-5589; fax (06) 446-5576
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is 70.000 Lire in Italy, and 80.000 outside Italy ($70 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Aegyptiaca

Aethiopica

Archaeologica

Armeniaca